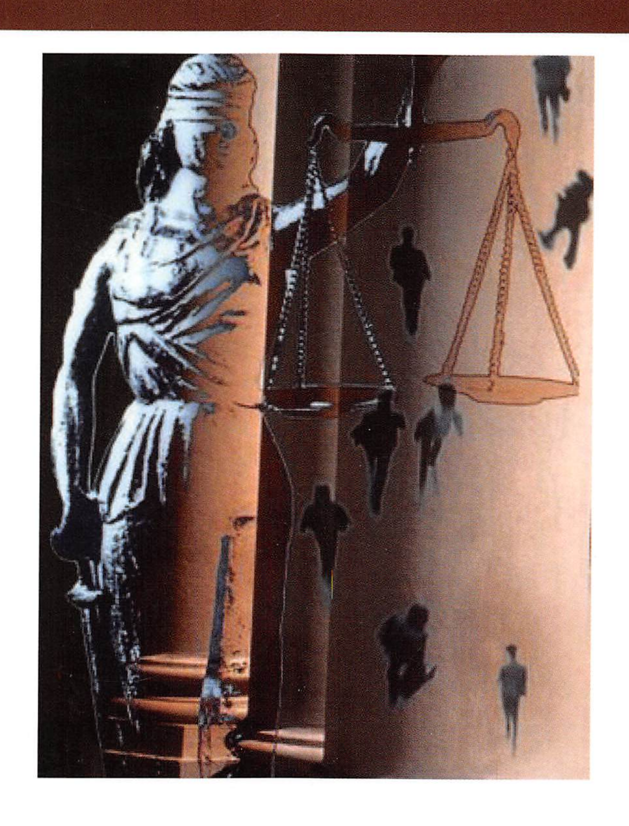
مراد دياني

حرية – مساواة – اندماج اجتماعي

نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

هذا الكتاب

ينطلق من قراءةٍ وضعيةٍ للأحوال العربية الراهنة وعلاقتها بمسألة الحرية التي ما عادت شأنًا يمكن الاختلاف عليه، بل صارت أمرًا يحظى بالتسليم إلى حد كبير. ويلاحظ الكاتب أن المسارات السياسية التي سلكتها التغيرات العربية التي انطلقت في بدايات العقد الثاني من القرن العشرين لم تصب في مجرى التغيير الحقيقي المنشود، وأن الإشكالية التي ظهرت في خضم هذه المتغيرات هي مدى اتساق الحرية والمساواة كمفهومين متداخلين ومتجاذبين، في الوقت الذي ظلت العدالة تتذبذب بينهما. ويرى الكاتب أن من الصعب بناء مجتمعات واقتصادات مغايرة للاستبداد والفكر الأحادي، وعادلة اجتماعيًا، ومزدهرة اقتصاديًا على أسس النيوليبرالية، ولا سيما بعد الأزمة المالية العالمية الراهنة. فالمجتمعات العربية ليست استثناء في هذه الحال، مع أنها أضحت مرادفة للهامشية والتبعية والخضوع من جراء السياسات النيوليبرالية.

مراد دياني

حاز الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة ستراسبورغ في فرنسا (2003). عمل أستاذًا باحثًا في الاقتصاد في جامعة ستراسبورغ (فرنسا) ثم في جامعة مراكش (المغرب)، وهو حاليًا باحث مشارك في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة (قطر). تشمل أبحاثه مجالات اقتصادية تختصّ باقتصاد الابتكار والمعرفة، ومجالات فلسفية في نظريات العدالة والديمقراطية.

السعر: 10 دولارات

ISBN 978-9953-0-2903-0

9 789953 029030

المركز العربي

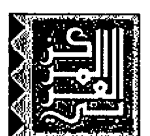
حرية - مساواة - اندماج اجتماعي

نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام

حرية - مساواة - اندماج اجتماعي

نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام

مراد دياني



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرســة أثنــاء النشــر إعــداد المركــز العربــي للأبحــاث ودراســة السياســات

دياني، مراد

حرية - مساواة - اندماج اجتماعي : نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام / مراد دياني.

272 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 245 - 266) وفهرس عام.

ISBN 978-9953-0-2903-0

1. العدالة. 2. الليبرالية - الجوانب الاجتماعية. 3. الحرية. 4. المساواة. 5. رولز، جون، 1921-2002. أ. العنوان.

320.011

العنوان بالإنكليزية

Freedom, Equality and Social Integration:
Theory of Justice in the Sustainable Liberal Model

by Murad Diyani

الناشــر




شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974 فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2014

لذكرى بلقاسم القَرّوطي

المحتويات

قائمة الجداول

خلاصة تنفيذية

إشكالية الكتاب

ينطلق هذا الكتاب من قراءة وضعية للحالة العربية الراهنة ترى أنّ الحرية ككل لا يتجزأ في السياسة كما في الاقتصاد، أصبحت تحظى في العالم العربي بالإقرار أو التسليم بشكلٍ متزايد، وبترابط موصول بالتعلّم عبر الممارسة في خضم الحراك العربي الجاري في شِقِّها السياسي فحسب، في حين أنها لا تزال مستهجَنة في شقّها الاقتصادي وأبعد من أن تحظى بالإجماع، مع الافتراض الضمني لأفضلية النماذج البديلة القائمة على المساواة أو على المركزية.

هذا الوضع يبدو طبيعيًا في غياب مقاربات معيارية لنجاعة النموذج الليبرالي الاجتماعي واستدامته واتساقه مع مقوّمات العدالة الحقيقية، من حرية ومساواة واندماج اجتماعي، وبالنظر إلى أن تفجّر الوعي والمطالبة بالخبز والحرية والكرامة الإنسانية وهو ما ولّد الربيع العربي وصاحبه قد سلك مسارات سياسية لا تصب في منحى التغيير الحقيقي المُرتجى، فضلًا عن أنها تتمخّض تلقائيًا عن أنظمة متوازنة ومستدامة؛ فالمطالب الآنيّة للإنسان العربي متنافسة بديهيًا، خصوصًا منها الرغبة في تحقيق «الرفاه» و«المساواة» في آن. ولذا، فإن توليفها داخل مجال جماعي معيّن لا يمكن أن يتحقّق من دون احتكاكات أو احتقانات. وحتى لو أفلحت أنماط إجرائية معيّنة في الانبثاق، فهي لن تمثّل

في أحسن الأحوال سوى تسـويات موقتة للعيش المشترك (Modus vivendi)، لا أنظمة مسـتقرة، وهو ما كان قد أدركه جيّدًا جون رولـز حين جعل من تحليل الوسـائل السياسـية المفضية إلى توافق أخلاقي يتجاوز مجرّد التسوية الموقتة هدفًا مركزيًا لمقاربته. بيد أنه عجز عن تجلية «الأفق» أو «المنظور» الذي يجعل هذا «التسامي» ممكنًا، وهو على وجه التحديد ما يسعى هذا الكتاب إلى تجليته وتأكيده.

بالتالي، تتمثّل الإشـكالية الأسـاس التـي يعرض لها هـذا الكتاب في مساءلة شروط اتسـاق الحرية والمساواة اللتين ظلّتا على مر التاريخ متداخلتين ومتجاذبتين في آن، وظلت العدالة تتذبذب بينهما باستمرار.

يصبّ هذا الكتاب في منحى المساهمات الفكرية التي تحاول التوفيق بين هذين المبدأين عوض المعارضة بينهما، والجهد العلمي الرامي إلى درء الإبهام المحيط بالنموذج الليبرالـي داخل الوطن العربي، ما من شـأنه على ندرته أن يُساهم حتمًا في إثراء النقاش في شأن سُـبل البناء المؤسساتي الأنجع والأقوم والأكثر ملاءمة لخصوصياتنا الذاتية، وفي شـأن ما يجمعنا معًا أو ما يمكن أن يجمعنا معًا، بمعنى الأفق الذي يجب أن يُوجّهنا ويقود حركة تاريخنا.

أولًا: الخروج من بوتقة الأرثوذكسية النيوليبرالية

يعتبر الكتاب أن من الصعب تصوّر بناء هـذه المجتمعات والاقتصادات العربيـة المرتجاة، البعيدة عن الاسـتبداد والفكر الأُحـادي، الناجعة اقتصاديًا والعادلة اجتماعيًا والمستدامة، على أُسُـس الوصفات النيوليبرالية القائمة على التسـويغات النيوكلاسـيكية، بدرجة خاصة بُعيد الأزمة الاقتصاديـة العالمية الراهنة. فتهافت هـذا المنطق النيوليبرالي بدأ اليـوم يتجلى بوضوح من خلال حث الأغلبية السـاحقة في المجتمـع على تقديم التضحيـات بحجّة الحفاظ على التوازن الاقتصادي، في حين أن النتيجة تتلخص فحسب في توليد أقصى الأرباح لفائدة أقليّة ضئيلة، في تزامن مع تفاقم آثـار الأزمات المالية المتعاقبة منذ تسـعينيات القرن الماضي. ولم تكن بلداننا العربية لتُشـكّل اسـتثناءً لهذا

التهافت شبه الكوني للمنطق النيوليبرالي (في سياقات سياسية واقتصادية واجتماعية متقدّمة كما في سياقات أقل تقدّمًا)، وكان من الطبيعي أن يتمخّض تبنّي معظم البلدان العربية في العقود الأخيرة لسياسات نيوليبرالية عن نتائج وخيمة في المجالات كلها وعلى المستويات كلها، أو بشكلٍ أدق، عن تفاقمٍ للأوضاع الواهنة أصلًا.

يُبيّن الكتاب بجلاءٍ بعض هذه الأوجه لتفاقم الحالة العربية، بترابطٍ مع استشراء السياسات النيوليبرالية، عبر عرض وتحليل مؤشرات «القيمة الإجمالية المُولَّدة»، و«التنمية البشرية»، و«نقص التنمية الناجم عن عدم المساواة»، و«الترابط السلبي بين خسائر دليل التنمية البشرية والرضا بحرّية الاختيار وبالمجتمع»، و«الرضا العام بالحياة والرضا بالرعاية الصحية وبالتعليم»، و«التكامل الاجتماعي من خلال رفاه الفرد والنظرة إلى المجتمع والشعور بالأمان».

يخلص الكتاب من هذا العرض التقديمي إلى أن الوضعية الراهنة للبلدان العربية في ظل سيادة هذه السياسات النيوليبرالية أصبحت مرادفةً للضعف والهامشية والتبعيّة والإذعان، وأن تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية يعطي دليلًا آخر على الضرورة المُلحّة لاستشراف النماذج المستدامة البديلة من الليبرالية المتوحّشة، في أُفق ما بعد الربيع العربي من خلال التمييز الصارم والبيّن بين هذه الأرثوذكسية النيوليبرالية المهيمنة اليوم والنظام الليبرالي الاجتماعي.

يُسطّر الكتاب بذلك أول أهدافه المتمثّلة في تعريف النموذج الليبرالي وتحديد طبيعته العميقة، إذ إنه يظل مبهمًا اليوم، أكان في شقّه الاقتصادي أم في شقّه السياسي، وحتى الفلسفي، ومتّسمًا بسوء فهمٍ عميق، بتزامنٍ مع غياب السياقات العربية الحاضنة له لعقود طويلة.

يهدف هذا الكتاب، بدرجةٍ أساسية، إلى المساهمة في تبوىء النظرية الليبرالية للعدالة المكانة التي تستحقها في البلدان العربية؛ فالفكر العربي

المعاصر، وبدرجة خاصة الفكر الاقتصادي، يفتقد التنظير العلمي الواضح لهذه الإشكالية، والتراكم المعرفي المرخّص للممارسة بقدر ما هو قائم عليها.

من خلال عرض وتحليل أبرز النظريات الليبرالية المساواتية المعاصرة، المرتبطة أساسًا بنظرية العدالة عند جون رولز، يستهل الكتاب مقاربته المعيارية لإشكالية اتّساق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة التي تُشكّل عنصرًا مركزيًا لمرحلة ما بعد الربيع العربي، والتي يُبنى عليها الكثير من الرهانات السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

ثانيًا: النظريات الليبرالية المساواتية المعاصرة

تتمثّل إحدى أبرز مساهمات هذا الكتاب في منح القارئ العربي نظرة شاملة وقراءة نقدية لأبرز النظريات الغربية المعاصرة للعدالة، التي يظل هدفها المشترك على تنوّعاتها واختلافاتها تقديم إجابة ذات صدقية عن السؤال المحوري: ما هو «عنصر المساواة» (Equalisandum)؟ بمعنى ما الذي يجب على مجتمع عادل أن يسعى إلى تسويته بين أعضائه، ما دام هذا العنصر الجوهري يختلف إلى أبعد حد من مقاربة إلى أخرى؟

يقدّم جون رولز، مثلًا، في كتابه **نظرية العدالة** إطارًا ثريًا للتوفيق بين الحرية والمساواة الاجتماعية، بالاعتماد على نظريات العقد الاجتماعي عند جون لوك وجان جاك روسو وكانط، وكبديلٍ من التقليد المنفعي عند ديفيد هيوم وآدم سميث وجيرمي بينثام وجون ستيوارت ميل. بصفته مفكرًا ليبراليًا، يركز رولز مبدئيًا على الحرية، حيث يؤكد أنه «لا يمكن أن تُحَدَّ الحرية إلا باسم الحرية»، غير أنها حرية «حقيقية» وليست «صوريّة» فحسب كما هي عند فريدريك هايك، بمعنى أنها متوافقة مع السمة الأساس للعدالة الاجتماعية: حرية الوصول إلى ما يسمّيه «الأصول الاجتماعية الأوّلية» (الحريات الأساسية والفرص الممنوحة للأفراد والسلطات والامتيازات والدخل والثروة، إضافة إلى القواعد الاجتماعية لاحترام الذات). يقوم هذا المجتمع الـ «حسن الاتّساق»، وفقًا لرولز، على مبدأين، يمكن في الواقع التمييز ضمنهما بين

ثلاثة مبادئ، كون المبدأ الثاني مزدوجًا: مبدأ الحرية على قَدَم المساواة، ومبدأ تكافُؤ الفرص، ومبدأ الفارق (أو الماكسيمين). الموضوع الأساس للعدالة، وفقًا لرولز، هو البنية الأساس للمجتمع، أو بتعبيرٍ أدقّ، الإجراء الذي تُوزِّع بها المؤسسات الاجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات الأساسية، وتُحدِّد تقسيم الامتيازات من التعاون الاجتماعي. **هذه العدالة هي إذًا مؤسساتية وإجرائية محضة، أي إنها في الأصل من صُنع الإنسان، عدالة الإنسان من أجل الإنسان.**

لاحقًا، سوف يعرض الكتاب، في منحى ما بعد حداثي، بالنقد هذا المنظور الحداثي لـ «**الديمقراطية الإجرائية**» (Procedural Democracy) الكانطية التي يتبنّاها رولز، وهي تُعرّف بـ «إجراءات» أو «قواعد» اللعبة الديمقراطية العادلة، بما يشكّل المثالية الجوهرية للديمقراطية، أي المَثَل الأعلى للعدالة، بمعنى أنها تركّز على شكل الديمقراطية بدلًا من مضمونها. خلافًا لذلك، تأتي مقاربة الكتاب ما بعد الحداثية «المجتمعاتية» لتؤكد عدم جدوى تحديد قواعد العدالة وإجراءاتها، بغض النظر عن الثقافة والتقاليد ونمط حياة المجتمعات، حيث يجب تطبيق هذه المبادئ في إطار المنظور الهيغلي لـ «**الديمقراطية الجوهرية**» (Substantive Democracy).

نهج الكتاب هذا يلقي الضوء على إشكالات عربية مركزية في خضمّ المخاض الحالي، مثل الأسئلة الجوهرية التي أثارتها الفترة المفصلية التي تعرفها مصر منذ حركة ٣٠ حزيران / يونيو ٢٠١٣، والتي تظل بلا أجوبةٍ مقْنعة وحاسمة.

فضلًا عن النظرية الرولزية للعدالة التي فَتَحَت مجالات غير مسبوقة للتنظير المعياري لنظرية العدالة، فإن العديد من النظريات المساواتية المعاصرة الأخرى أدلت بدلوها في هذا الحقل المعرفي، وفي مقدمها مقاربة الاقتصادي الهندي أمارتيا صِن الذي يعتبر أن الكاتب الأميركي يركز بشكل مبالَغ فيه على الأصول الاجتماعية الأوّلية، ومن ثم يُهمِل القدرة غير المتكافئة بين الأفراد على تحويل هذه الأصول إلى إنجازات أساسية (التغذية السليمة والصحة والتنقّل... إلخ). يسعى صِن إذًا إلى إيجاد قاسم مشترك للتصوّرات المختلفة لـ «الحياة الجيدة»

يكون أفضل من الأصول الأوّلية، ولذلك فهو ينتقل من مستوى تحليل الأصول الأوّلية ذاتها إلى ما تُتيحه هاته الأصول، أي «الوظائفيات» و«القدرات» الحقيقية للأفراد التي تسمح بالانتفاع من هذه الأصول الاجتماعية الأوّلية والاختيار الحر بين أنماط الحياة المختلفة الممكنة (القدرات على توفير الطعام والكساء والمسكن والتنقّل والتعليم والعلاج) التي يجب السعي إلى معادلتها بين جميع الأفراد. يضع صِن بذلك الحرية والمساواة في آن باقترانهما في مفهوم معادلة القدرات في قلب العملية الاقتصادية من حيث إنّ توسيع الحريات وتسويتها بين الجميع هما في حقيقة الأمر تنمية للقدرات على تحقيق الذات على مستوى الأفراد، ومن ثم على التنمية المستدامة والتطوير.

علاوة على هاتين النظريتين المركزيتين في الفكر المعاصر، يعرض الكتاب أيضًا، درسًا وتحليلًا، أبرز النظريات الليبرالية المساواتية المعاصرة الأخرى، خصوصًا نظرية «بوابة الانطلاق» عند رونالد دوركين التي تؤكد أن العدالة تتطلّب موارد أوليّة متساوية في إطار سياسة عدم التدخل، ومقاربة جيرالد كوهين الماركسية التي تستعيض بـ «الوصول إلى الامتيازات» عن «تكافؤ فرص الرفاه» كسبيلٍ لتصحيح أوجه عدم المساواة، والتخفيف من تأثير الحرمان، وقراءة ريتشارد آرنسون لمفهوم تكافؤ فرص الرفاه، ومقاربة جون رومر للعدالة من مدخل الاستغلال الذي يربطه بعدم المساواة في ملْكية الأصول الإنتاجية، ونظرية العدالة الكلية عند سيرج كريستوف كولم، وأخيرًا مبدأ التخصيص الكوني «الليبرتاري - الماركسي» عند فيليب فان باريس.

ثالثًا: جون رولز وما وراءه

يولي الكتاب عناية خاصة لنظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز («لكُلٍّ بحسبِ استحقاقه») التي منحت بديلًا نسقيًا معقولًا من التقليد المنفعي المهيمن («لكُلٍّ بحسب حظّه»)، مبرزًا في الآن ذاته نقائصها وثُغَرها المتعددة المترتبة التي جعلتها تواجه بانتقادات عديدة، أبرزها من لدُن أقصى اليمين الليبرتاري («لكُلٍّ بحسب حقوقه») وأقصى اليسار الماركسي («لكُلٍّ بحسب حاجاته»).

مَثّلت المقاربات الليبرتارية (خصوصًا لدى كل من فريدريك هايك وروبرت نوزيك) أهم الانتقادات التي تم توجيهها إلى نظرية العدالة الليبرالية الرولزية التي يمكن بلورتها في اعتراضين أساسيين أولهما أن نظريته للعدالة تُضفي الشرعية على التداخل المستمر للدولة مع المعاملات الطوعية للأفراد، وثانيهما أنها تعتبر المواهب والقدرات الفردية منحة جماعية، وتتخلى عن مبدأ الفردانية لمصلحة التوظيف الجماعي للمواهب الفردية.

في حين نجد أن القراءات الماركسية انتقدت جوهر الأساس الليبرالي داخل نظرية العدالة الرولزية المتمثل في المِلْكية الفردية وسير السوق الحرة، مؤكدة أن مقترحات رولز المؤسساتية لا تمثل سوى تبريرات للترتيبات الاجتماعية القائمة، ما دامت لا تُبنى إلا على إجراءات «إعادة توزيع الدخل»، لا على «إعادة توزيع رأس المال»، ما جعل السجال الفكري بين الماركسيين والرولزيين يُمثل واحدًا من أغنى النقاشات في الفلسفة السياسية المعيارية في العقود الثلاثة الأخيرة، خصوصًا عبر تقديم جون رولز لـ «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك المِلْكية» كجوابٍ شافٍ وكافٍ على الاعتراضات الماركسية.

عقب عرض هاتين القراءتين المركزيتين لرولز ومناقشتهما، يصوغ الكتاب أساسًا تحليليًا قائمًا على قراءة نقدية ثالثة للنظرية الرولزية. تنطوي هذه القراءة المجتمعاتية ما بعد الحداثية على رؤية نمط جديد من التنظيم للممارسات الاجتماعية وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية الناشئة عن تناقضات الحداثة التكنولوجية والاقتصادية والسياسية والمؤسساتية، على النحو الوارد في إطار النظريات التعاقدية (روسو ولوك) أو المتسامية (كانط ورولز)، كجزءٍ مما يشار إليه باسم «الديمقراطية الإجرائية» التي تُعرّف بـ «إجراءات» أو «قواعد» اللعبة الديمقراطية العادلة، أكثر منها بما يشكّل المثالية الجوهرية للديمقراطية، أي المَثَل الأعلى للعدالة.

تركّز هذه القراءة ما بعد الحداثية لنظرية رولز بدرجة أساس على خلفيتها الإبيستمولوجية المُؤسسة على البنائية الكانطية التي تُؤكد أن الموضوعية الأخلاقية يجب أن تُفهم وفقًا لوجهة نظر اجتماعية مبنيّة بشكلٍ عقلاني بحيث

يقبلها الجميع، وأن ليس هناك حقائق أخلاقية خارج الإجراء الإدراكي لمبادئ العدالة. مثل هذا التصور القائم على فكرة العدالة الإجرائية المحضة يفترض إمكانية البناء العقلاني للعدالة على مستوى المجتمع بأسره، عبر سَنّ إجراءٍ عادل متّسم بالحيادية الموظفة كضامن للإنصاف. يناقش الكتاب بالتفصيل أسس هذه الحيادية الافتراضية التي يؤكدها رولز لمستويات «بناء» العدالة كإنصاف كلها، أكان على مستوى «الوضعية الأصلية»، أم على مستوى «عقلانية الأفراد المتعاقدين»، أم «الثقة المعقولة»، أم «النهج التعاقدي»، أم، أخيرًا، على مستوى «التوافق «القبلي» الافتراضي للمجتمع.

يُمثّل هذا المستوى الأخير، على وجه الخصوص، أكبر إشكال في نظرية رولز من وجهة نظر هذه القراءة ما بعد الحداثية، من حيث إن فرضية «الوضعية الأصلية» تزيح التوتر الاجتماعي الذي هو كامن في أشكال الاجتماع البشري كلها. هذه المقاربة التي يبدو أنها تنطلق من فراغ تام بحيث لا توحي بأي إمكانية لتحويل أنظمة التوزيع غير العادلة (الموجودة سلفًا) إلى أنظمةٍ عادلة تُقصي العواطف البدائية كلها التي يمكن أن تنبثق من المقارنة بالآخرين، وربما تكون مشروعةً تمامًا ما دامت تستند إلى ظُلم حقيقي في المجتمع، ولا سيّما أنها لا تُفسِّر «كيف» أن مبدأ الفارق يمكنٌ أن يساهم في تذليل العلاقة الاجتماعية. إن عدم وجود أي إشارةٍ مباشرة، إن لم يكن توظيفًا تحليليًا، لفكرة الهيمنة السياسية، يُشكّل إذًا ثغرة أساس في نظرية رولز، ما دامت الوضعية الأصلية لا تجمع في الواقع بين شركاء متوافقين، وإنما بين أفراد أنانيّين إن لم يكونوا مُتعادين في المجتمع، وبدلًا من العمل سويّةً من أجل المؤانسة الحميمية، فإنهم يسعون بدرجةٍ أولى إلى تحقيق مكاسب ذاتية، أكانت على حساب الآخرين أم لم تكن. وبالتالي، فإن البناء النظري الرولزي سوف ينهار كله إذا ما استطعنا أن نوضح أن «عدم المساواة المقبولة» في مفهوم المفكر الأميركي لا يمكن أن يؤدي حتمًا إلا إلى «حسد» من هم في وضعيةٍ غير مواتية لأولئك الذين هم في وضع أفضل. وإذا كان هذا الحسد أمرًا مفهومًا ومقبولًا أو «معذورًا» بحسب قولِ رولز، ألا يخاطر المجتمع بأن يراه ينمو ويستفحل إلى درجة تهديد الاستقرار، بمعنى تهديد استدامة شروط العدالة، حين ينطلق

من ثورة ضد الظلم؟ فإذا كانت المجتمعات التقليدية قد نجحت في استيعاب منطق الهيمنة والعنف وحِفظ السّلم الاجتماعي عبر تصوّرات ثقافية خارجية المنشأ تعزو عبرها الفئات المحرومة ضعفها لأسباب قاهرة وخارجة عن قدرتها في التغيير، وإذا كانت المجتمعات الغربية الحديثة قد أفلحت في ذلك أيضًا عبر قنواتٍ داخلية المنشأ لعقودٍ من «التوافق الفوردي» وتعميم مجتمع الاستهلاك، فإن الشعور بالإحباط وفقدان الثقة كامن في المجتمعات كلها، ومن شأنه أن يُفرِز متى تدهورت الأوضاع مشاعر الضغينة والحقد الاجتماعي في المجتمع، مع كل ما يمكن أن يترتّب على ذلك من اهتزازٍ في التوافق في شأن مبادئ العدالة. بحكم الطبيعة العميقة للإنسان من جهة، والتميّز الذاتي لكل فرد في المجتمع من جهة أخرى، فإن أي تفاعل اجتماعي لا ينفك عن توليد التفاضل والتمايز، والأفراد في المجتمع هم بذلك في تنافسٍ مستمر، وليس إنصاف الإجراء الذي يُؤسِّس «بنائيًا» قبْليًا (ex ante) للمبادئ الاجتماعية هو الذي سيُلغي هذا التنافس بجرّة قلم، وإنما ما يحدّ منه، وبدرجةٍ أكثر دقّة، ما يَحدُّ من مستوياته الأكثر تدميرًا للرّابط الاجتماعي، هو «الإحساس بالإنصاف» الذي يترتب بَعديًّا (ex post) على التفاعل الاجتماعي، بمعنى أن ما يُجلي التعسف حقيقةً في المجتمع ليس حيادية التداول والإجراء القبْلي الذي يقود إلى مبادئ العدالة كإنصاف، بقدر ما هو تعميم «الشعور» العام البَعدي بالعدالة في المجتمع. ومتى تزعزع هذا الشعور في اللاحق البعدي، فلن يفيد أن يكون الإجراء في المُسبق الأولي منصفًا أم لا.

رابعًا: براح اتساق الحرية والمساواة

في ضوء القراءة النقدية السالفة، ومن أجل رفع الالتباس المُلحَق بالحرية الاقتصادية وبيان أصالة اتساقها مع المساواة، يبدأ الكتاب بعرض طبيعة الأنظمة كلها التي قد تنبثق من الاعتماد الحصري للحرية أو المساواة الاجتماعية كأساس قبْلي للبناء المجتمعي والاقتصادي، أو كهدف بَعديّ تسعى السياسات القائمة إلى تحقيقه، حيث يتضح جليًا أن النموذجين الشيوعي (في حالة التركيز الحصري على بُعد المساواة) والليبرالي المتوحش (في حالة التبني «الحصري»

للحرية في المُسبق الأولي وفي اللاحق البَعدي) هما النموذجان المثاليان.

يبيّن الكتاب أيضًا أن الماضي القريب الموسوم بهيمنة المركزية (والتوتاليتارية)، والحاضر المتّسم بهيمنة الليبرالية المتوحشة (والمستفحل بالأزمة العالمية الحالية)، يجعلان هذين النموذجين (الشيوعي والليبرتاري) سيّان من حيث إنّ كلاهما مروّع وغير مُستدام للتنمية البشرية المتسقة في بلداننا العربية، ليخلص بذلك إلى ضرورة التوفيق بين المساواة والحرية داخل أي نموذج مُستدام للاجتماع البشري، أكان عبر جعل المساواة أرضيةً مُؤسِّسة في المُسبق الأولي، والحرية مطلبًا فرعيًا في اللاحق البَعدي، أم العكس؛ فليس صحيحًا ما كتبه اللورد آكتون أنّ «الشغف بالمساواة يجعل الأمل بالحرية بلا جدوى»، وليس صحيحًا ما كتبه عبد العزيز لبيب أنّ إقرار الحرية يُفقِد المساواة، بل على العكس من ذلك يظل اتساق الأولى بالثانية المطلب الأساس وسبب وجود الأنظمة الليبرالية الاجتماعية أو المتوازنة التي تبتعد عن الرؤى الأُحادية وتنبثق من المُوازنة بين الحرية الاقتصادية (مبدأ النجاعة) والمساواة الاجتماعية (مبدأ الفارق) في آنٍ.

بمعنى آخر، إن المساواة الاجتماعية، بمفهوم توزيع مجموعةٍ من الأصول على قَدم المساواة، غير مُجدية على الإطلاق من دون طرح سؤال كيفية تشجيع إنتاجها وتنميتها. خلافًا لذلك، فإن المنطق الإنتاجي بمفرده غير مُستدام ما دام يؤدي إلى حالات من اللامساواة الاجتماعية (في اللاحق البَعدي) التي تحول دون إرساء «العلائقية الاجتماعية» المُضمَّنة داخلها عملية الإنتاج (في المُسبق الأولي). ومن ثم، هناك حلقة مفقودة لا غِنى عنها للربط الوثيق والمتسق بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية.

خامسًا: التأصيل الاقتصادي لنظرية العدالة الليبرالية

إذا كانت إِثارة مسألة العدالة الاجتماعية تحيل بديهيًا على إشكالية خارجة عن نطاق التحليل الاقتصادي للنجاعة الاقتصادية، ومتصلة أكثر بالمقاربات السياسية والفلسفية، يسعى هذا الكتاب إلى إقامة الدليل على أنها إشكالية

اقتصادية بامتياز، وأن السعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنساق توزيعها، وأن عمليات تخصيص الموارد وتوليدها متصلة وغير منفصلة، وبدرجةٍ خاصة في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة. النقطة المِحورية هنا هي تأكيد الدور المركزي والجوهري للدوافع والمحفّزات الفردية، كركيزة للتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، مع المحافظة على الحيادية الأخلاقية التامة.

فمن جهة، يبدو أن إدماج المساواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي ينتقص حتمًا من المحفزات الفردية على الكد والعمل وتوليد القيمة، أي إن السياسات المساواتية المحضة تتمخض عن «تأثير مُثبِّط» بالنسبة إلى من هم أكثر إنتاجية، وأكثر إبداعًا، وأكثر موهبةً في المجتمع، وهو ما يترتب عليه تقلص الحافز على بذل أقصى الجهد والكد والمثابرة، وبالتالي تقلص القيمة الإجمالية المُنتَجة، الأمر الذي يعني تفاقُم وضعية جميع فئات المجتمع، خصوصًا منها الفئات الأقل حظًا والأكثر حرمانًا وكان يُرتجى ابتداءً تصحيح أوضاعها.

غير أن هذا الوضع فحسب هو ما سيكون إذا أغفلنا الآثار الجانبية الإيجابية المُضاعِفة لاعتماد مبدأ المساواة الاجتماعية على العملية الاقتصادية برُمّتها. فالتفاعل الاجتماعي القائم على علاقاتٍ أفقية مُساواتية يُعزّز بشكل طبيعي إدماج الأفراد، أو بشكلٍ أكثر تحديدًا، مشاركتهم في نسيج أو شبكةٍ من العلاقات الاجتماعية المُتسقة. تُساهم المساواة الاجتماعية بذلك في إرساء وتعزيز السلم الاجتماعي والثقة داخل المجتمع (بين الأفراد وفي المؤسسات)، ورأس المال الاجتماعي، والعلائقية الاجتماعية القويّة، وفي كلمة، **الاندماج الاجتماعي**. فهذه الديناميات غير المرئية تمثّل كلها عناصر أساسية في العملية الاقتصادية، كما أوضحت ذلك السوسيولوجيا الاقتصادية الجديدة، ما يجعل الاندماج الاجتماعي يُعزّز عمليات خلق القيمة ويقوّيها.

إن الرؤية الأُحادية التي تنظر إلى العامل المُساواتي باعتباره عاملًا مُثبطًا لخلق القيمة ومُضمِرًا للرفاه الاقتصادي هي بالتالي رؤية قاصرة، ما دامت الأبعاد العميقة للعملية الاقتصادية تجعل المشاعر الاجتماعية الناجمة عن المستويات

المختلفة للعدل أو الظلم الاجتماعيين، مثل الحسد والغيرة والضغينة، مركزيةً في الحياة الاجتماعية وفي تحديد مستويات النجاعة الاقتصادية بشكل خاص. لذا، فبالإمكان التشديد على أن السياسات المساواتية المتوازنة، إن كانت تتمخض لا محالةً عن انحسار منابع خلق القيمة، فهي تُفرز في الآن نفسه مستويات مرتفعة من الاندماج الاجتماعي، ما يجعل في نهاية المطاف نسبة رفع القيمة المولَّدة في العملية الاقتصادية مضاعفة، مقارنةً بمستوى خفض القيمة المولَّدة الناتج من إضعاف النظام التحفيزي.

فضلًا عن مركزية هذه الأبعاد غير المرئية في النمط الاقتصادي الصناعي التقليدي وتقسيم العمل التايلوري، فإن الأبحاث الحديثة كلها تؤكّد أن هذا الدور أصبح مضاعَفًا في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة؛ فالمعرفة الانتاجية، كما تبرز في العديد من الأبحاث الحديثة في اقتصاد المعرفة، هي ذات طبيعة اجتماعية بالأساس، ومُضمّنة في شبكات من العلاقات الاجتماعية قائمة على الثقة والعلائقية الاجتماعية القوية.

سادسًا: المبادئ الثلاثة لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي

يضع الكتاب لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي المُستدام ثلاثة مبادئ رئيسة ترتكز على ترابط الحرية والمساواة في تكافؤ الفرص الحقيقي، وعلى اقتران التحليل الاقتصادي لتوليد وإعادة توزيع الثروة داخل المجتمع، وأخيرًا على تلازم البناء المؤسساتي بتوطّنه في الأفق البعيد الأمد للاندماج الاجتماعي والمواطنة، بترابط مع منظور الإخاء الاجتماعي.

يهمّ المبدأ الأوّل طبيعة الحرية العميقة والمتسقة مع مقتضياتها الاجتماعية، على خلاف طبيعتها الصورية في النموذج النيوليبرالي المتوحش، مُؤكدًا أن النموذج الليبرالي المُستدام ينطوي على حريةٍ حقيقية متمثّلة في القُدرات الفردية المُضمّنة في ثنايا المساواة الاجتماعية والضامنة لتكافؤ الفرص في المُسبق الأوّلي، ما يتجلى من خلال دور نظام التربية والتعليم من جهة ونظام الضريبة على المواريث والهِبات من جهةٍ أخرى في تأمين المساواة

بين الأفراد من حيث الفرص والقُدرات والآمـال والتطلعات، فضلًا عن أدوار تكميلية قد تقوم بها السياسات العامة، ولا سيما سياسات التمييز الإيجابي.

أما المبدأ الثاني فيتعلق بأصالة اتسـاق الحرية والمساواة الاجتماعية من منظور الاقتصاد السياسي، وتحديدًا بطبيعة ارتباط عملية توزيع القيمة بمستوى توليدهـا، بمعنى أن النمـوذج الليبرالي المُسـتدام القائم على اتسـاق الحرية والمسـاواة يضمن الحفاظ على المُحفِزات الفردية لتوليد الثـروة الكامنة في أصالة الحرية الاقتصادية في المُسبق الأوّلي، كما يضمن مُضاعفتها في اللاّحق البَعدي عبر الآثار الجانبية الإيجابية للمساواة الاجتماعية. فإحدى أهم الثُّغَر في معظم نظريات العدالة هي أنها تُركّز على مسـألة توزيع مجموعة من الأصول (موارد مادية وأجـور وأصول اجتماعية وتكافؤ الفـرص وتكافؤ الوصول إلى الوضعيات الاجتماعيـة...) من دون مُسـاءلة كيفيّة إنتاجهـا. وحجّة الكتاب الرئيسة هي أن توزيع الثروة (وتوزيع جميع الأصول الاجتماعية) غير منفصلين عن مسـتويات ومحفزات توليدها، بل همـا مترابطان ترابطًـا تلازميًا، ترابطًا جوهريًا غالبًا ما يَغِيبُ أو يُغَيَّبُ فـي أغلب المقاربات النظرية التي يغلب عليها الجانب الأيديولوجي.

غير أن استقرار اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية واستدامته في الأمد البعيد، أمد البنـاء والتطوّر والارتقاء، يظلّان خارج نطاق أيّ شـكلٍ مجتمعي مُؤسّسـاتي محضٍ ومُنقطع عن المنظور الثقافـي أو التاريخي البعيد الأمد (أو بتعبيرٍ أدق، المنظور «الأركيولوجي» بمفهوم ميشال فوكو). ولذلك، فإن المبدأ الثالث يقوم علـى إدخال بُعدٍ ثالث رئيس يتمثّـل في بُعد الاندماج الاجتماعي في مُكوّناته الوضعية (المواطنة) والمعيارية (الإخاء). بمعنى آخر، إن اتسـاق الحرية بالمسـاواة داخل نظرية العدالة لا يسـتقيم من دون انبثاق الاندماج الاجتماعي كمنظورٍ بعيد الأمد للعيش المشترك.

يحاول هذا النهج أن يعطي صياغةً دقيقة للفكرة البديهية القائلة إن التوزيع منصف، حيث لا يُكِنّ أي شـخص ضغينـة أو حقدًا اجتماعيًا لشـخص آخر على أسـاس هذا التوزيع، وإن توطن المواطنة والتجانس والتآخي الاجتماعي

الناتج هو ما يمنح الاستقرار والمنظور البعيدي الأمد للتسوية الموقتة للعيش المشترك. فإذا كانت نظرية العدالة الرولزية ترتكز على توليف بُعدَي الحرية والمساواة، فإن شعار «حرية - مساواة» يبقى فارغًا من أي معنى أو أي اتساق في المنظور التاريخي أو التطوّري، من دون إقحام مبدأ ثالث اجتماعي/ سياسي/ إبيستمي كمبدأ وسيط يُعبّر عن تكامل المبدأين الأولين.

يمدّنا التحام هذه المبادئ الثلاثة بفهمين متكاملين لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي الاجتماعي، أحدهما يمنح المنظور المثالي لتحقيق الاندماج الاجتماعي (حرية مساواة إخاء)، والآخر يعرض الشروط العملية لهذا الاتساق (حرية مساواة مواطنة).

1 - «حرية - مساواة - إخاء»

إن اتساق الحرية بالمساواة ليس بديهيًا ولا مُستدامًا؛ فالحرية شيء غير محدود بطبيعته، ويجب أن تُسطّر له حدود باستمرار. في صيغة «حرية - مساواة»، الحرية محدودة أمام القانون بالمساواة. ومع ذلك، فإنّ مبدأ المساواة ليس كافيًا لإقامة العدالة الحقيقية في المجتمع، ما دامت سلطة الدولة هي بحكم الطبيعة غير متناسبة، وتفوق كثيرًا سلطة الفرد، وما دامت سلطة الأغنياء هي بحكم الطبيعة أيضًا غير متناسبة وتفوق كثيرًا سلطة الفقراء، وهكذا دواليك، وهو ما يتهدّد الحرية باستمرار. على العكس من ذلك، فإن مبدأ الحرية ليس مكتفيًا بذاته، فمتى أُطلق لها العنان ضاعت المساواة، ومتى غابت المساواة فُقِدت الحرية الإيجابية.

إنّ ما وراء الصعوبات المُركّبة الجمّة الكامنة وراء المُواءمة بين منطقين ما فتئا يتجاذبان باستمرار، تبقى الأشكال المجتمعية والاقتصادية القائمة حصريًّا على هذين المبدأين مجرد «تسويات موقتة للعيش المشترك» في غياب «اللُّحمة» و«الرابط الدقيق» المُخوّل الاستقرار والاستدامة في الزمن الطويل، الذي يتجلّى في أسمى معانيه في مفهوم ثالث وسيط يصعب استيعابه بالمنهج العقلاني الديكارتي: الإخاء الاجتماعي.

لا غرو إذًا أن يرتبط الوصل بين مبدأي الحرية والمساواة أكثر ما يرتبط ببُعد «الإخاء»، كمبدأ ثالث مُكمِّل، مثلما تُعبّر عنه مقاربات كثيرة في الماضي، بدءًا من صهر هذه المبادئ الثلاثة في بوتقة واحدة في عصر الأنوار وتبلورها في الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، وانتهاء بجون رولز نفسه الذي أشار إلى الأهمية المركزية التي يجب أن يكتسيها بُعد الإخاء داخل نظرية العدالة، لكن من دون أن يُوظّفه تحليليًا في نظريته.

إن السبب في ضعف التنظير الفكري والتراكم المعرفي في شأن شعار «حرية - مساواة - إخاء» يرجع من جهةٍ إلى كون مفهوم «الإخاء» على وجه الخصوص ظل مُبهمًا في الأغلب (كرسم هيروغليفي لا نملك مفتاحه) وموسومًا بـ «شُبهات» كثيرة، ويرجع من جهة أخرى إلى درجة التعقيد البالغة للربط بين هذه العناصر الثلاثة، ما جعل كثيرين يسعون إلى الاستعاضة عنه بالتضامن ليحقق التأكيد العقلاني للإرادة الحقيقية للتشارك والتعاقد (affectio societatis)، ويُشكِّل المبدأ المُؤسِّس للمجتمع الديمقراطي الناشئ. غير أن التضامن ليس في المقام الأول إحساسًا أو شعورًا، فضلًا عن كونه فضيلة؛ إنه تماسك داخلي أو اعتماد متبادل، ذو طبيعة موضوعية خالية على الأقل في معناها الأول من أي قصد معياري. ففي الواقع، لا يتعلق الإخاء كمثالية علائقية على سبيل الأولوية بالعلاقات بين الأشقاء، بقدر ما يتعلق بالعلاقة بين النظراء والأقران. نحن نتآخى ليس لأننا ندرك كوننا إخوة أو ثمرة من الوالد نفسه، أو من الأصل نفسه، لكن لأننا نُدرك كوننا «مرهونين» بالتكامل والتآزر والتلاحم في عيشنا المشترك. فعلى عكس الخطاب الطوباوي الذي غالبًا ما كان يتصوّر الحرية والمساواة شرطًا للعودة إلى «أخوّة أصلية» تسبق تأسيس «المدينة الفاضلة»، فإن خطاب منظور الإخاء القائم على التفاعل الاجتماعي لا يضع الحرية والمساواة شرطًا ضروريًا من أجل إعادة اكتساب تلك الأخوّة الأصلية الافتراضية، وإنما من أجل اكتساب إخاءٍ جديد يُفرزه الوطن والمُواطنة ولا يُستمد من غير الوطن والمُواطنة. نحن نُقدِّر حينئذٍ وجودنا المعاصر ومستقبلنا الموصول أكثر منه أصلنا المشترك. ينطوي إذًا الإخاء على قُبول العيش المشترك وتضافر جهد عناصر التفاعل الاجتماعي وتلاحمهم في تراتبية من

الزمن تبتدئ من اللحظة الحاضرة، من واقع التعايش ومن المُمارسة، وتمتد إلى الغد والمستقبل الواحد. فالإخاء يُفيد علاقات أفقية (بين جميع المواطنين المُتساوين في وضع القرين للقرين) بقدرٍ ما يعني علاقات عمودية (تمتد من الوضع الراهن والمُمارسة الحالية إلى الأفق والمنظور). هذا الإخاء هو تعبير عن ارتباطٍ في استمرارية الوجود في الغد، لصلةٍ ما، ما وراء الزمن الحاضر؛ ارتباط من شأنه أن يُمثِّل ركيزة أساس لمشروع ملاءمة الأبعاد المتنافسة للحرية والمساواة، ورسم الأُفق الذي يعطي هذه التوليفة المزدوجة معنى، والمنظور البعيد الأمد للاستقرار والبناء والارتقاء، وليس مجالًا للتسوية الموقتة للعيش المشترك فحسب.

في الوقت نفسه، يظل هذا الشعار مثاليًا إلى حدٍّ بعيد في السياق العربي الحالي، حيث يظل البناء المُؤسساتي هشًّا، وتظل الشروط الإبيستمية أبعد من أن تسمح باستيعابه وأن تتسع لمقتضياته. من الضروري إذًا الاستعاضة عنه بمقاربة أكثر عملية، تتوافق مع الشروط الأولية للاندماج الاجتماعي وإرساء أُسس المجتمع المُندمج في الأمد القريب لما بعد الربيع العربي.

2 - «حرية - مساواة - مواطنة»

يبرز من أهم الشروط المُسبقة لمبدأ الاندماج الاجتماعي التسوية القبلية بين المكونات الاجتماعية كلها (من دون أي تمييزٍ بسبب الاختلاف في الدين أو النوع أو العرق أو الموارد أو الموقع الاجتماعي...)، وضمان حق المشاركة الفعلية (مثل تكافؤ فُرص الجميع في المشاركة في الحياة السياسية والعامة واحتلال الوضعيات الاجتماعية كلها)، ما يُمثّل الركيزتين الأساسيتين اللتين تتأسس عليهما «المواطنة». فمفهوم المواطنة هو إذًا عِماد التأسيس «العملي» للنظرية الليبرالية للعدالة القائمة على اتساق الحرية والعدالة، ومن شأنه في الآن نفسه أن يُمثّل «الحلقة المفقودة» بين الحرية والمساواة والإخاء.

من الواضح أن الديمقراطية، في ما وراء بُعدها المؤسساتي أو الإجرائي، هي في المقام الأول ثقافة تصقل كيفية فهم أفراد المجتمع هويتهم، وتُفرز إدراك

المصلحة العامة كوسيطٍ بين مصالحهم الخاصة وتصوّراتهم لما هو حَسَن، وتُنمّي الشعور بالعدالة عبر تنمية شعورهم بقيمتهم الذاتية من خلال المشاركة السياسية أو الانخراط في المجتمع المدني. ولذا نجد من شروط المُواطنة الحقيقية «الإدارة الديمقراطية للتنوع والتعددية» التي تعني الفصل الصارم بين المجال العام «المُحايد» والمجال الخاص من دون المعارضة بينهما، بحيث تستطيع جميع أنواع الانتماءات التعبير عن نفسها بحرية ما دامت تظل ضمن حدود القانون، في ظل ثقافة سياسية مُشتركة ومنظومة قِيَميّة مُتّسقة. المجتمع المدني والسياق المجتمعاتي الوسيط (Meso) الذي يربط بين المجالين الخاص (Micro) والعام (Macro) هو العلامة المُميّزة لمجتمع ديمقراطي يستطيع أن يُبدع في كلّ آنٍ أشكالًا جديدة للتّعبير وأن يُجسّدها على أرض الواقع.

هذا الفهم المتجدد للمُواطنة باعتبارها أساسًا للعدالة الاجتماعية يأتي على خِلاف ما تذهب إليه معظم المقاربات التي تُركّز بشكلٍ مركزي وشبه حصري على البُعد المؤسساتي في «بناء» المواطنة، ليُؤكد أنّ الطبيعة العميقة لهاته الأخيرة لا تنتج من «بناءٍ مؤسساتي» بقدر ما ترتبط بـ «انبثاق» و«مُمارسة» الحرية والمساواة في المجتمع. فاتساق الحرية بالمساواة حين يقترن بالمواطنة، أي بمبدأ الانتماء العضوي الكامل في المجتمع، ينبثق من تكامل الحقوق والواجبات (المدنية منها أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية)، ليعطي العدالة الاجتماعية بُعدها الراسخ والمُستدام، بُعد الإخاء، لأن تطورها يُبنى حينئذٍ على أساس تراكمي مديد، ويُمثّل بلوغ الاجتماع البشري أعلى مستويات الفضيلة المدنية. المواطنة هي بالتالي، وبالأساس، تسام (Transcendence) عن الإطار المؤسساتي، عبر تأكيد الحقوق القانونية والإجرائية مُكتملة غير منقوصة، مثلما أنه على المنوال نفسه يتحقق بالمُواطنة المكتملة غير المنقوصة التآخي، ليصبح الإخاء بذلك تساميًا للمواطنة بتجلياتها المعرفية والقِيمية والسلوكية كلها إلى مستويات عليا من الاندماج الاجتماعي.

إذًا، إن شعاري «حرية – مساواة – مواطنة» و«حرية – مساواة – إخاء» هما في منظور الكتاب متكاملان غير متناقضين ولا متجاذبين؛ فمفهوم الإخاء لا

يتعارض مع مفهوم المواطنة بل هو يتسامى عنه لأنه يقوم على اعتبار «الإنسان» في كُلّيته، وليس كـ «مواطن» فحسـب. وإذا كانت المُواطنة في معناها العميق فيضًا عن المبادئ الدسـتورية والمؤسسـاتية، فإن الإخاء فيـض عن المُواطنة الحق والتفاعل الاجتماعي الفاعل والإيجابي الـذي يتجلى أكثر ما يتجلى في اللحظات الثورية والمواقف التاريخية الحاسمة.

سابعًا: استنتاجات الكتاب وخلاصاته

إن مقاربة أي نظام اجتماعي واقتصادي على أسـاس العدالة والاستدامة سـوف تظل دائمًا أمرًا غاية في التعقيد؛ فمن جهـة، يجب عليها أن تجيب عن الشرط المُسـبق لتكافؤ الفرص الحقيقي لا الصوري (مثل الإجابة عن إشكالية حقـوق التوريث وبناء نظام تعليمي عادل ومُنصـف). ومن جهة أخرى، يجب عليها أن تقترن بمبدأ الاسـتحقاق والمسـؤولية، وأن تُلجِم، أخيرًا، المشـاعر الأكثر هدمًا للرابط الاجتماعي، مشـاعر الغيرة والحسـد الراسخة في أعماق الطبيعة الإنسـانية، ومشـاعر الضغينة الناتجـة من أوضاع الظلـم الاجتماعي والاسـتغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، وأن تُرشـدها في قنوات تفريغ ملائمة، كَيْما تترتب عليها مجتمعات قوية ومتناسـقة ومنسجمة مع نفسها ومع الطبيعة في آن.

يستطلع الكتاب بعضًا من هذه الأسئلة الجوهرية المتعلقة بأُسس بناء هذا النموذج المستدام لما بعد الربيع العربي، بمعنى النظام التحفيزي الفاعل الذي يسـتند إلى الحرية الفردية المُسبَقة بقدر ما يستعيد الأمل الديمقراطي في عدالة توزيعية بعدية، وهو لا يُلغي السـوق بل يُعيد تضمينهـا في العلاقة الاجتماعية المُسـتدامة، بحيث يصعب، من دون ما تحويه من حريات سياسية وديمقراطية و«اعتراف» بالأفـراد، تحقيق أي إصـلاح اقتصادي أو اجتماعـي، وهي تحدُّ «قبْليًّـا» من اللامسـاواة والتفاوت الاجتماعـي الصارخ (في توزيـع الملْكية والأصول والحقوق والسـلطة والآمال)، وما يمكن أن تؤدي إليه من صراعات وتوترات أو إحباطات وثـورات، لترتكز على تحقيق تكافؤ الفرص وشـروط

التنافس الشـريف القَبْليّة، كضامن حقيقي للتماسـك والانسجام الاجتماعي، بقدر ما تضمن اسـتدامة هذا التفاعل الاجتماعي في الأمد البعيد، الأمد الذي يعطي توافق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية معناه الحقيقي.

يخلص بذلك الكتاب في مقاربته ما بعد الحداثية لنظرية للعدالة إلى بلورة معالم العدالة الاجتماعية في النموذج الليبرالي المُستدام على خمسة مستويات رئيسة:

اتساق الحرية والمسـاواة، فالنموذج الليبرالي في شكله الاجتماعي قائم على الاتفـاق الطوعي والتعاقـد المُنصف بين الأفراد. ومن حيث إن السـعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنسـاق توزيعها، فكلّما كان النظام مُتّسقًا ومتسـاويًا، كان أكثر توليدًا للقيمة وللثروة. ولذا، نجد أن أكثر الدول مساواتية في العالم (الدول الإسكندنافية) هي أكثرها غنى ورفاهًا في الآن نفسه.

تكافؤ الفرص المنصف الـذي يعني وضع الجميع على مسـتوى «بوابة الانطلاق» نفسـها، والقائم على نظام التربية والتعليم الذي يسـهر على تأمين حصول الجميع على التربية المتناسـبة وعلى حق الوصول إلى أعلى المناصب الاجتماعية، ثم بعد ذلك علـى نظام المواريث والهِبـات الذي يقتضي فرض ضرائب وقيود علـى التركات من أجل منع أو الحد مـن انتقال الامتيازات من جيلٍ إلى آخر، وأخيرًا على نظام التمييز الإيجابي الذي يجعل من اللامسـاواة ومن التمييز آليات لتحقيق تكافؤ الفرص الحقيقي لا الشكلي فحسب.

الجدارة والاستحقاق، إن التفاضل الذي يُقرّه النظام الليبرالي، بل ويشجّع عليه، هو التفاضل القائم على أسـاس الجهد وقيمة العمل. ولمّا كانت قابليات الأفراد متفاوتة في التحصيل والفهم والإدراك وفي بذل الجهد والاستثمار، كان تمايز الأفراد من الناحية العملية الاكتسـابية أمرًا حتميًا، يجب أن تعكسه آليات وإجراءات العدالة كإنصاف، بإجازة وإقرار التفاوت المنصف الذي يسمو فوق المساواتية المحضة.

تحديد المِلْكيـة: تتمثّل الحرية الحقيقية في حريـة المِلْكية أكثر منها في

حرية الفعل. ولذلك نجد أن حرية المِلْكية مقدّسة في النسق الليبرالي، في حين لن تجد ليبراليًا واحدًا (بأطياف اللون الليبرالي، على اعتبار أن الآناركيين أو الفوضويين ليسوا ليبراليين) يقول بقدسيّة أو لامحدوديّة حرية الفعل. ومن ثم، فالطبيعة العميقة للحرية تتطلّب بالأساس مناقشة «حدود المِلْكية» عوضًا عن «حدود الفعل»: هذا هو بالضبط الخيط الرفيع الفاصل بين الليبرالية المتوحشة والليبرالية الاجتماعية؛ ففي حين أن الأولى لا تعترف بأي حدود على المِلْكية الخاصة (من قبيل الحدود على تراكم رأس المال وتركزه) على اعتبار أصالتها ومن ثم عدم جواز تقييدها بأي مبدأ آخر ولأي اعتبار كان، نجد أن الأخيرة تُبنى على فكرة تحديد المِلْكية الخاصة بدرجةٍ أساس عبر صوغ جيمس ميد وجون رولز نموذج «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك المِلْكية».

المنظور البعيد الأمد والمستدام للعيش المشترك، وذلك على اعتبار أن التوازنات والتسويات الموقتة الناتجة من صراع القوى الموجودة في الواقع وتدافعها لا يمكن أن تكون مستقرة، وقد تتفجر في أي لحظة متى تزعزعت موازين القوى هاته، فضلًا عن أنها لا يمكنها بأي حال أن تشكّل أساسًا صلبًا للبناء وللارتقاء.

يخلص الكتاب إلى أنّ الاندماج الاجتماعي القائم من جهة عملية على المواطنة ومن جهة أخرى مثالية على التآخي، هو وحده القادر على أن يمنح مثل هذا المنظور البعيد الأمد والمستدام للعيش المشترك.

مقدّمة

المساواة أم الحرية أولًا؟ أو العربة أم الحصان أولًا؟ إنه السؤال الأساس الذي يُطرح بشكل أو بآخر أمام جميع الأشكال المجتمعية، بمعنى ما مدى أصالة أو امتياز المساواة على الحرية في الاجتماع البشري، أو العكس؟ بعبارة أخرى، هل المساواة هي الحَجَر الأساس القَبْلي في بناء المجتمع، والمَوْشور الذي يُنظر من خلاله إلى الإشكالات كلها المتعلقة بالاجتماع الإنساني، أم عوضًا عن ذلك، هي الحرية؟ وهذا السؤال يطرح نفسه بحدّة أكبر في هذا الزمن الحاسم الذي يعيشه العالم العربي اليوم. فإذا كان الربيع العربي قد أعاد إحياء الشعور العام بالحاجة الماسّة إلى الحرية والعدالة والكرامة، وإن كانت هذه القيم الجوهرية قد بدأت تترسّخ لدى أطراف عديدة من ألوان الطّيف السياسي عبر التعلّم بالممارسة[1]، فإن أهداف الثورات الجارية تكاد تنحصر في «الأشكال الديمقراطية وليس في المحتويات السياسية والاقتصادية»[2]، وحديثًا بدأت البلدان العربية في الاتجاه نحو الحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي لن تستقيم من دونها ممارسة الحقوق السياسية والمدنية في المجتمعات[3]، في

(1) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميّون وربيع الثّورات: المُمارسة المُنتجة للأفكار،» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل 2012)، ص 8.

(2) منير شفيق، «الثورات العربية والبديل الاقتصادي،» (قضايا، مركز الجزيرة للدراسات، 23 تموز/ يوليو 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/20117237333118489 4.htm>.

(3) محمود عبد الفضيل، «حول إعمال وتفعيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي: إشكاليات الواقع... واستراتيجيات العمل،» في: ممدوح سالم، محرر، الحقوق الاقتصادية =

حين يُعادل «الحق في التنمية»، في حقيقة الأمر، «الحق في الحياة»[4]. ليست مصادفة إذًا أن الآليات الفكرية الراهنة تظلّ قاصرة عن فهم الطبيعة العميقة واستيعابها والسّير المعقّد لمجتمعات واقتصادات تقوم على هذه القيم الإنسانية الجوهرية، وأن الحاجة تظلّ ماسّة لمقاربات معيارية تربط الحراك المجتمعي والسياسي الحالي بأولويات البناء الاقتصادي والاجتماعي في المرحلة المقبلة، من دون أن ننتقص من أهمية ومركزية دور الممارسة وبُعد التعلّم بالممارسة، فنحن نؤكّد هنا، وفقًا لتعبير محمود أمين العالِم، أن عالمنا العربي هو اليوم «في حاجة إلى أن نقف موقفًا نقديًا واعيًا من هذه الفلسفة التي نتنفّسها كل يوم، لننتقل بها إلى مرحلة الوعي والوضوح والنضج»[5]، ولنحقّق علاقة إبداعية فاعلة بين الفكر والواقع[6].

لا غَرْو إذًا أن تظلّ الأسئلة الجوهرية التي حملتها نفحات الربيع العربي من دون إجابات مسوّغة ومتسقة: هل في الإمكان التقرير - كما يرى البعض - بأن حركة الانتفاض العربي الحالية تعاود الاتصال مع عصر النهضة العربية، وأن الربيع العربي يبشّر بعصر «النهضة العربية الثانية»؟ ما هي معالم النماذج المرتجاة البديلة عن التوتاليتارية والكفيلة بضمان «مبادئ» الثورات و«آمالها»؟ كيف يمكن أن تؤدّي ديناميّات التغيير الجارية إلى تحوّل عميق في المجتمعات العربية نحو الديمقراطية التشاركية والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية؟ هل من سبيلٍ لاختزال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي فضلًا عن التنافر والعداوة داخل المجتمعات العربية، ومن ثَمّ ضمان التعدّدية والمواطنة والكرامة

= والاجتماعية والثقافية في العالم العربي: أعمال الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدار البيضاء، 16-17 يوليو 2003 (القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004)، ص 47.

(4) المصدر نفسه، ص 56.

(5) محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر،» في: محمود أمين العالم، مشرف، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، قضايا فكرية (القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1995)، ص 9.

(6) كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

والتضامن والإخاء؟ فضلًا عن الأسئلة الشائكة المتعلّقة بانبثاق الحداثة وما بعد الحداثة في مجتمعات متديّنة يغلب عليها الطابع المحافِظ[7].

يصعب اليوم سبر أغوار هذه الأسئلة المستعصية في غياب ممارسات ثورية ناضجة أو إنجازات مؤسّساتية ملموسة أو تراكمات معرفية مسبقة، ولا سيّما أن هذه الإشــكالات المتعلقة بالحرية والعدالة الاجتماعية ليست وليدة المخاض الحالي، بل ظلّت ترافق الإنسان العربي طوال مســيرته وعبر تاريخه، من دون أن يعي حتمًا طبيعتها العميقة، أو أن يربطها بأسبابها الحقيقية. السبب في ذلك أنها ظلّت لأزمنة طويلة مقترنة بتصوّرات دينية تحثّ على القبول بالأمرِ الواقع وتربط التــوق إلى العدالة الحقيقية بالجزاء في الآخــرة أو بقُدوم المُخلّص في آخر الزمان كي يملأ الأرض عدلًا وقســطا كما مُلِئت جورًا وظلمًا. ولمّا كانت المجتمعات منظّمة وفقًا لمبدأ تسلسل هرمي يســود فيه المُطلق[8]، فإن السعي إلى إطلاق الحريات وتحقيق المســاواة كان لا معنى له لأن العدالة الاجتماعية كانت محدّدة في احترام النظام الطبيعي للكون المنبثق من المشيئة الإلهية.

لذلك، ظل عالمنا العربي الإسلامي في معظمه - ولا يزال - رهين سيادة العقائد الجبرية التي يجسّــدها في الزمن الحاضر مشــروع الإســلام السياسي للحكومة الدينيــة التي لا يمكــن اعتبارها بأيّ حال من الأحوال ســوى كونها ظلّ الله فــي الأرض، ومن ثَمّ فعلى الجميع السّــمع والطّاعــة ما دامت طاعة

---

(7) «في عالمنا العربيّ المســكون -بمُسـلميه ومســيحيّيه - بعَبَق الدّين، وسِــحْره، وأحكامه، وغاياتِه، وبأوامره ونواهيه، ووعــوده ووعيده، وعلائقه ومتعلّقاته، وفهومــه ومفاهيمه، وطرائق مقاربته وضروب ممارسته... إلخ، لا نستطيع أن نضع الدّين «بين قوســين»، ولا نستطيع أن ندير له ظهورنا، أو أن نسخر منه ونقطع معه ونُقصيه من حياة المجتمع ومساره ومصيره»، انظر: فهمي جدعان، «العــدل في حدود دِيونْطولوجيا عربيّة،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الســنوي الثاني للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، الدوحة، 30 - 31 آذار/ مارس 2013، ص 39.

(8) «إن نقد الليبرالية يقــود في كلّ الأحوال إلى ضرورة وضع المطلق كأصلٍ للحرية البشــرية، أتَجَســد ذلك المطلق في الدولة أو في القانون الطبيعي. المطلق في عيــن الجماعة التي نتكلّم عليها لا يمكن أن يكون ســوى الله الواحد. إن الأمر الإلهي يعني بالضرورة الحرية المطلقة ولا حرية للإنســان إلاّ به. فهو أصل الحرية البشــرية وضامنها». انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 80.

الحاكم - باسم الدين - من طاعة الله، وما دامت الأحكام والشرائع الدينية أنجع من سواها[9]، وهو ما يعني بالنسبة إلى جماعة المؤمنين الاستسلام لمصيرهم والقناعة بوضعية البؤس والشقاء والاستغلال التي هم مُنزَوون فيها. فهذا الضّرب من الطاعة يُسقط كلّ مجال للتفكير النقدي من لَدُن المنضوين طوعًا أو كرهًا إلى هذا النظام المتسامي، ويُذوي كلّ قدرة على الابتكار أو الإصلاح أو المعارضة أو المطالبة بالحرية والعدالة، ما دام القول الديني المأثور «الناس بخير ما تباينوا فإذا تساووا هلكوا» يُبرّر - باسم الدِّين - أشكال اللامساواة كلها في الأرزاق والسلطات والامتيازات، ويختزل العدالة في معيارية أخلاقية «قد» يمتثل لها الحكّام والأغنياء، أو «قد» ينؤون عنها، من دون أي إلزامية دنيوية (قانونية أو مؤسّساتية) سوى الثواب والعقاب الأُخروَيْن. هذا لا يعني أن العفاف والقُنوع والكفاف كخصال وفضائل أخلاقية من جهة المحرومين أو الرحمة والتكافل والتضامن من جهة الميسورين، لا تساهم في تليين العلاقات الاجتماعية وإرساء أسس العدالة، بل هي حتمًا كذلك، بيد أنها في الوقت ذاته لا يمكن أن تكون مؤسِّسة لها بأيّ حال، أو أن تشكّل بديلًا من الركيزة المؤسّساتية التي لا غنى عنها. فالعدالة ذات طبيعة اجتماعية بامتياز، وهي ذات بُعدٍ مؤسّساتي بامتياز.

إن أي مقاربة دينية وميتافيزيقية لقضايا معاشيّة مثل الحرية والمساواة هي محاولة «إحلال اللامتناهي في المتناهي، أو تجريد كلّ موضوع في المطلق»[10]. مثل هذه المقاربات التي تصدر عن نرجسية ثقافية أو عقائدية تعمل على دغدغة العواطف الأخلاقية والوازع الديني كي تُثبت صحّة نظرياتها المتهافتة ومواقفها المتداعية وممارساتها الأُحادية. ليست مصادفةً إذًا أن عصر الحداثة في العالم الغربي اقترن في بداياته بتكريس تحرّر الفرد مما

---

(9) «قواعد الحرية في الإسلام تستمدّ قوّتها وفعاليتها من الدّين، وتكتسب منه المناعة والقدسية.. فهي قوانين السماء وليست من صنع البشر (...). إن أيّ قانون أو تنظيم يمسّ حياة البشر والمجتمع، سواء كان قانونًا اجتماعيًا أو سياسيًا أو حتى التعليمات الطبية ولوائح إدارة المرور.. إذا نزلت إلى الأمة في صورة تعليماتٍ إدارية من الجهة المختصّة أو الإدارة المسؤولة.. فلن يكون لها نفس الفعالية والتأثير والاستجابة كما لو نزلت إلى الناس باسم الله والدّين». انظر: أحمد شوقي الفنجري، **الحرية السياسية في الإسلام** (الكويت: دار القلم، 1973)، ص 99.

(10) علال الفاسي، **الحرية** (الرباط: مطبعة الرسالة، 1977)، ص 8.

هو اجتماعي وتكريس تحرّر ما هو اجتماعي مما هو مقدّس[11]، وهو ما سمح باستيعاب الطبيعة التعدّدية للمجتمعات المعاصرة وفتح المجال أمام أشكال جديدة للتعاون والتضامن. مسألة العدالة الاجتماعية هي إذًا مقترنة اقترانًا وثيقًا بالإشكالية المعقّدة للفردانية والتماسك الاجتماعي في آن. ومن حيث إن المفاهيم المرتبطة بها لها دلالات عديدة في المرجعية الإبيستمية الإسلامية والفكر العربي الحديث، وحمولات خاصة تترتب عليها أحكام واستدلالات متعددة[12]، لذا يجب أن نبدأ بتوضيح المُراد من التوظيف التحليلي لهذه المفاهيم.

العدالة أولًا هي في أبسط صورها إعطاء كلّ فرد ما يستحقّه، ولذلك فهي ظلّت تكتسي في الأغلب بُعدًا تصحيحيًا (حسابيًا) يقتضي معاملة الجميع بالطريقة نفسها، ويتمثّل مثلًا في قانون «العين بالعين والسن بالسن»، ويكاد ينحصر في عدالة القضاء[13]. قبل أن يتوسّع فهمها ليَسع الطبيعة التوزيعية (الهندسية) للعدالة التي لا تتبع مبدأ المساواة وإنما مبدأ التناسب، أو أن يكتسي في الماضي القريب بُعد «التمييز الإيجابي» الذي يقتضي إدخال لامساواة جديدة لتعويض اللامساواة الأوّلية التي يصعب القضاء عليها.

يتجلّى هذا القصور مثلًا إذا نظرنا إلى تاريخ الفكر العربي - الإسلامي، حيث نجد أن مقاربات مفهوم العدل ظلّت في الأغلب محدودةً لا ترقى إلى مستوى الإحاطة بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها، اللّهم استثناءات قليلة مثل ما كان من صياغته العملية عند الخوارج الذين يُعتَبرون

---

(11) وهو ما يسمّيه عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية بـ «تحرّر العالم من عوامل ما وراء الطبيعة» (Disenchantment of the World)، انظر: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Translated and Updated by Stephen Kalberg (New York: Oxford University Press, 2011).

(12) مثلًا نجد أن البناء الأصولي لمدرسة العقل في الإسلام يربط العدل مباشرةً بالتوحيد، معتبرًا إيّاه الأصل الثاني من أصوله الخمسة، في حين أن مدرسة النقل توظّفه أساسًا بمفهوم القِيَم والسلوكيات الأخلاقية الفردية مثل حُسن الظّاهر واجتناب المعاصي والإتيان بالواجبات.

(13) «وليست العدالة سوى القضاء الحقّ»، انظر: أرسطوطاليس، السياسيات، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه أوغسطينس بربارة (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، ص 134.

أوّل من تحدث عن مسألة العدل السياسي وعن القضايا الأساسية المتصلة بعلاقة الفرد بالسلطة، من قبيل «قطف ثمار العدل واشتراك جميع المؤمنين فيها»، أو في صياغته المعيارية المجرّدة عند المعتزلة الذين يرون أن العدل الإلهي على ما يقتضيه العقل والحكمة يتحقق بنفي الجبر، من خلال ربط الجزاء بالعمل وإقرار المسؤولية الفردية أساسًا للثّواب والعقاب. بيد أن هذه المساهمات البارزة ظلّت منقطعة ومحدودة في نطاق الهرطقة، مثلها مثل بعض الدّرر النادرة الأخرى مثل ربط ابن قيم الجوزية العدل بمقاصد الشريعة وبأصل التشريع بقوله: «فحيث العدل فثَمّ شرع اللّه»[14]. فالأرثوذكسية الإسلامية في مجملها تذهب في خلاف ذلك من خلال الصياغة التبسيطية للعدل بمعنى العدالة الفردية الخُلُقِيّة[15]، أو في صِيغ فضفاضة سوفسطائية[16]، أو في منحى

---

(14) أبو عبد اللّه محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، قدم له وعرف به محمد محيي الدين عبد الحميد؛ راجعه وصححه أحمد عبد الحليم العسكري (القاهرة: المؤسسة العربية، 1961)، ص 14.

(15) يقرن ابن تيمية مثلًا العدالة بـ «الصدق في كل الأخبار، والعدل في الإنشاء من الأقوال والأعمال تصلح جميع الأعمال»، وهما قرينتان كما قال اللّه تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾، القرآن الكريم، «سورة الأنعام،» الآية ١١٥، وانظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الحسبة في الإسلام، أو، وظيفة الحكومة الإسلامية (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص 23. تندرج بذلك هذه الرُّؤية ضمن النظريات الأخلاقية، التي ينبغي تمييزها من: (أ) النظريات الغائيّة (Teleological) (من الأصل الإغريقي Telos، الغاية النهائية) التي تفترض أن الفعل هو أخلاقيٌّ إذا كانت النتائج العملية التي يؤدي إليها هي حَسَنَة (لذلك يطلق عليها في أحيان أخرى الفلسفة النتائجيّة (Consequentialism))؛ (ب) النظريات القِيَميّة (Axiological) (من الأصل الإغريقي Axia، قيمة) التي تسعى إلى البحث في نظام القِيَم، أي طبيعة القِيَم وأصنافها ومعاييرها (كما في جنيالوجيا الأخلاق لفريدرش نيتشه)؛ (ج) لنظريات المُمارساتيّة (Praxeological) (من الأصل الإغريقي *Praxis*، الفعل) التي لا تعتبر الفِعل الحَسَن فحسب وإنما الفِعل في مُجمله، وتسعى إلى فهم المُمارسة، أي نُظُم الوسائل (وليس القِيَم) المتوخّاة والمطبّقة من الأفراد؛ في حين أن (د) النظريات الأخلاقية (Deontological) (من الأصل الإغريقي Deon، الواجب) تفترض أن يتمّ تعريف مفهوم الفعل العادل بشكلٍ مباشر بتوافق مع الواجب الذي يؤدي دورًا رئيسًا في هذه النظريات، بِغَضّ النظر عن نتائج الفعل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة إلى المجتمع.

(16) مثل ما جاء على لسان الماوردي أن العدل باعتباره أساسًا للمدينة الفاضلة هو «عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعثُ على الطاعةِ، وتتعمّرُ به البلادُ، وتنمو به الأموالُ، ويكثرُ مَعَهُ النسلُ، ويأمنُ به السلطانُ»، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد صباح، طبعة جديدة منقحة (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986)، ص 139.

العقائد الجبرية[17]. حركات الإســلام السياسي في العصر الحديث سارت على منوال هذا النسق منذ نشــأتها في النصف الأول من القرن العشرين، حيث ظلّت سِــمتها البارزة هي غياب روح النقد والإبــداع، وحَذو النعل بالنعل، إن شِــبرًا فشِــبر، وإن ذِراعًا فذِراع، وإن باعًا فباع، داخل المنظومات الإبيستمية الطحاوية والأشعرية والماتريدية والإمامية. ولذا فهي ما فتئت تؤكد مبدأ العدالة الاجتماعية شــعارًا لبرامجها وتوجّهاتها الاقتصادية والاجتماعية، من دون تفصيل مضمونها ومآلاتها، حتى غداة الحراك العربي الجاري الذي رآه بعضها يستلم مقاليد السلطة. فالمنهج الذي يعتمده أغلب هذه الحركات لا يتعامل مع العدالة الاجتماعية على أنها قيمة قائمة بحدّ ذاتها، بل لا يزال يربطها بحقّ الحياة والبقاء[18].

يجب أن نؤكّد هنا أن منعطف عصر الأنوار الذي عرفه الغرب شكّل تحولًا ملموسًــا بدأ معه مفهوم العدل يتطور بالتدرج ليشمل واقع الإنسان بأكمله، في علاقته بالمجتمع وحريته وحقوقه، وليبدأ في مُســاءلة سُبل تحسينه إلى ما هو أفضل. هذا الوعي المتجدّد يمثّل إذًا طفرة نوعية من مفهوم «العدل» إلى مفهوم «العدالة الاجتماعية» باعتباره تصوّرًا شاملًا لحياة الإنسان ولظروف عيشه على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالعدالة الاجتماعية لم تَعد مرادفة للكفالة الاجتماعية أو الإيثار أو الصدقة أو الرحمة أو الشــفقة، وإن كانت هذه الخصال والشمائل من مقوّماتها التكوينية، بل أصبحت نظرية قائمة بذاتها تشمل مجالات الحياة الاجتماعية كلها.

من بين المعاني اللغوية كلها لمفهوم العدل أو العدالة[19] نســتقي في هذا الكتاب ثلاثة أبعاد أساسية:

---

(17) العقائد التي تسلب الناس - باسم القضاء والقدر - الحقّ في ردّة الفعل «ولو ضُرِب الظّهر وسُلِب المال».

(18) عبد الحليــم فضل اللّه، «الحركات الإســلامية في «فيء» الســلطة.. والآخرون في «ذمة» الخوف: الإســلاميون من العقيدة إلى الســلطة.. ماذا عن الهيمنة والتنمية التابعــة؟،» (مقالة (نصوص معاصرة)، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 21 حزيران/ يونيو 2012).

(19) في لسان العرب: لفظ «العدالة» من «العدل»، وكلاهما بمعنى واحد، يُقال: «رجلٌ عدلٌ بين العدالة والعدل»، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لســان العرب، على الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com/kalima/عدل>.

- بُعد المِثليّة: «فالعدل والعديل سواءٌ أي النظير والمثيل، وقيل هو المِثل وليس بالنظير عينه»[20].

- بُعد التسوية بين الشيئين: «العدل: الحكم بالاستواء»[21]. «ويومٌ معتدل إذا تساوى حالًا حرّه وبرده، وكذلك في الشيء المأكول»[22].

- بُعد الاستقامة: «العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم»[23]، و«العدل الاستقامة»[24]، و«تعديل الشيء تقويمه، يقال عَدَلْتُه حتى اعتدل، أي أقمته حتى استقام واستوى»[25].

بناءً على هذه الأبعاد الثلاثة، نُعرّف العدالة في هذا الكتاب مثل الاستقامة والتسوية بـ «المِثل وليس بالنظير عينه»، من حيث مدلولها كانتظام اجتماعي لا يستقيم مع وجود أشكال من العوز تنتقص من الكرامة الإنسانية بَل تناقضها تمامًا، وأشكال من الفوارق الصارخة لا تتوافق مع الاجتماع البشري المتسق، وأشكال من الضغينة والحقد الطبقي الذي يعوّق البناء الاقتصادي والمؤسساتي. فالعدالة هي الحالة التي «ينتفي فيها الظلم والاستغلال والقهر والحرمان من الثروة أو السلطة (وفي الأغلب من كليهما)، والتي يغيب فيها الفقر والتهميش والإقصاء الاجتماعي وتنعدم فيها الفروق غير المقبولة اجتماعيًا بين الأفراد والجماعات والأقاليم داخل الدولة، والتي يتمتع فيها الجميع بحقوق اقتصادية واجتماعية وسياسية وبيئية متساوية وحرّيات متكافئة ولا تجور فيها الأجيال الحاضرة على حقوق الأجيال المقبلة، والتي يعمّ فيها الشعور بالإنصاف والتكافل والتضامن والمشاركة الاجتماعية، والتي يُتاح فيها لأفراد المجتمع فرصٌ متكافئة لتنمية قدراتهم ومَلَكاتهم ولإطلاق طاقاتهم من مكامنها

---

(20) المصدر نفسه.

(21) أبو الحسين أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار الفكر، [د. ت.])، ج 4، ص 246.

(22) المصدر نفسه، ص 247.

(23) ابن منظور، لسان العرب.

(24) المصدر نفسه.

(25) ابن فارس، ص 247.

ولحُسن توظيف هذه القدرات والطاقات بما يوفّر لهؤلاء الأفراد فرص الحراك الاجتماعي الصاعد، وبما يساعد المجتمع في النماء والتقدم المُستدام»[26]. إلحاق صفة «اجتماعية»[27] بـ «عدالة» يفيد تحديدًا هذا المعنى.

أما الحرية فلم تكتس الأهمية نفسها في الماضي البعيد، بل أصبحت أكثر أهمية ومركزية في أزمنة لاحقة، ولذا نجد أن تعريفاتها اللغوية والاصطلاحية أقل تشعّبًا من مفهوم العدل، وأن فهمها كان دائمًا محدودًا ومُنتقِصًا من قيمتها الجوهرية. مثلًا، في الفقه الإسلامي غالبًا ما كانت تُفهم الحرية باعتبارها إباحة، أي استثناء للقاعدة التي هي التحريم، على أنها «المباحات التي يُصطلح عليها في الحال الحاضر بالحريات»[28]. وحتى عندما كانت تتسع دائرة هذا الفهم الضيّق لدى الفقهاء[29] فهي كانت تنحصر بما يصطلح عليه «العفو في الشريعة، وما سكت عنه الشارع عمومًا»[30]. أما عند الفلاسفة فالحرية كانت تُفهم كإرادة

---

(26) إبراهيم العيسوي، «العدالة الاجتماعية: من شعار مُبهم إلى مفهوم مُدقّق،» الشروق، 1/10/2012.

(27) على الرغم من أن لهما الأصل اللُّغوي نفسه، يجب التفريق بين مفهومي «اجتماعي» (Social) و«مُجتمَع» (Society). فمن الناحية المنهجية والإبيستمولوجية، المفهوم الأوّل هو متسقٌ مع الفردانية المنهجية (Methodological Individualism) التي نعتمدها كأساس لمقاربتنا نظرية العدالة في النموذج الليبرالي الاجتماعي، بحيث يحيل على «البَينيّة» و«التبادلية» و«التفاعلية» بين الأفراد، في حين أن المفهوم الثاني متنافٍ معها ويخصّ حصريًّا المقاربات الكلّية (Holism). لاحقًا، سوف نصل إلى هذين المستويين التحليليين بمفهومنا المركزي «مُجتمعاتي» (Communitarian).

(28) محمد المهدي الحسيني الشيرازي، الحريات (بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي، 1994)، ص 7.

(29) «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفِرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا لأنها تستلزم إسقاط حقوق اللّه وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا (...). واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها اللّه في كتابه وبيّنها رسول اللّه لأمّته وحرّرها الفقهاء رضي اللّه عنهم في باب الحجر من كتبهم»، انظر: أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، 9 ج (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954-1956)، ج 9، ص 114-115.

(30) نقرأ أيضًا عند صاحب كتاب التحرير والتنوير: «فأمّا الحرية الكائنة في عمل المرء في الخُوَيْصة فهي تدخل في تناول كلّ مُباح، فإن الإباحة أوسع ميدانٍ لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحدٍ أن يمنع المباح عن أحد، إذ لا يكون أحدٌ أرفقَ بالناس من اللّه تعالى. ونريد بالمُباح هنا المأذون فيه ولو بالعموم فيدخل المكروه. (...) ثمّ إن للشريعة حقوقًا على أتباعها تُقَيِّدُ حرية تصرفاتهم بقدرها، وذلك =

ســبقتها رؤية مع تمييز، وتعني القدرة على تحقيق فعــل، بمعنى حرية الاختيار (وهي القَدريّة التــي تنافي مفهوم الجَبريّة)، أو كخاصّيــة الوجود الخالص من القيود العامل بإرادته أو طبيعته[31]. في حين أجمع المتكلمون المعتزلة على أن اللّه ليس خالقًا لأفعال العباد، وليس له في أفعالهم المُكتسَــبة صُنع ولا تقدير، بل إن «الإنســان مُحدِث لهذا المقدور حقيقةً لا تقديرًا، وواقعًا لا مجازًا»[32]، وأن وجــود الأفعال الاختيارية يتمّ بقدرة الإنســان المُحدِثة، إما مباشــرةً وإما تــولّدًا. كما امتدت الحرية عندهم إلى الآفاق السياسية[33] عندما قاوموا فكرة الجَبْر التي يُعرّفها الشهرســتاني أنها «نفيُ الفِعل حقيقةً عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى»[34]. أما الصوفية فمنهم من قــال بالحرية المطلقة، ومنهم من ظلّ بعيدًا من واقع الحرية وعلاقتها بالمســؤولية والإرادة الإنسانية، وأغلب هؤلاء قالوا بالجَبْر، ومنهم من قال بمعنى خــاصّ للحرية الذاتية خصّصوا له مقامات روحانية ومدارج للســالكين تتحرّر فيهــا النفس من الكِبْر ومــن التعلّق بالدنيا وتنقطع عن العلائق والأغيار.

سوف نركّز إذًا في تحديد المعنى الاصطلاحي للحرية الذي نوظّفه في هذا الكتاب على تعريفاتها المُحدَثة التي بدأت تترسّــخ في النظام المعرفي الغربي الذي استطاع أن يُحدِث تحوّلًا إبيســتميًا كبيرًا، خصوصًا مع ديكارت وكانط، بالانتقال من التصوّر الديني للحرية[35] أن كُلَّ إنســان مُسَــيَّر ومُيَسَّر لما خُلِق

= في صالحهم في الحال أو في المســتقبل»، انظر: محمد الطاهر بن عاشــور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط 2 (عمان، الأردن: دار النفائس، 2001)، ص 398-399.

(31) منى أبو زيد، «الحرية فــي النظرية والتجربة فــي الفكر الإسلامي الوسيط،» التسامح، العدد 25 (شتاء 2009).

(32) أبو الحســن بن محمد عبد الجبار، شــرح الأصول الخمســة، تحقيق عبــد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965)، ص 397.

(33) أبو الحســن بن محمد عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: المؤسســة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963)، ج 8، ص 4.

(34) أبــو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرســتاني، الملل والنحل، تحقيــق عبد العزيز محمد الوكيل، 3 ج (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، [1968])، ج 1، ص 85.

(35) مــع أن هذا التصــوّر والتناقض المُضمَــن وراءه بين الدين والحرية هو زائف في أساســه وفقًا لعبد الكريم ســروش الذي يؤكّد أن الحرية ليســت متنافرةً مع الإســلام بل تشــكّل على العكس =

له[36]، بمعنى الانخراط المُطاوِع والإمّعي فـــي نظام مُتعالٍ معصوم من الخطأ، إلى تصوّر جديد للحرية يتمثّل في حرية الإرادة وحرية القرار وحرية الاختيار.

فهمُنا الحرية يتجــاوز إذًا المدلولات اللغوية الضيّقــة المعتادة، من قبيل الخُلوص من العبودية ومن القيد والأسر[37]، إلى معناها الاصطلاحي الحديث كالفِعل الطّوعي، أي ما يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار. نُعرّف الحريـــة هنا، على الصعيد السياســـي كمـــا على الصعيـــد الاقتصادي، باعتبارها تبادلًا حُرًا وطوعيًا للإرادات وغيابًا للقهر والإجبار.

يبقى أن تعريف الحرية كحرية الاختيار والفِعل من دون قسر أو إكراه[38] لا يجيب عن ســؤال «الحرية في ماذا؟» الذي يتجاوز حدود الحرية «السلبية» إلى فضاءات الحرية «الإيجابية» التي تعني المجـــال الذي يمتلك فيه المرء «القدرة الحقيقية» علـــى الاختيار والفعل والتملّـــك. بمعنى أن الحرية ليســـت مجالًا مفتوحًا للفعل والتملّك بقدر ما هي قدرة على الاستفادة من هذا المجال، وهي

= مبدأه الأســـاس، بَيْد أن صعوبات جمّة تحول إلى حدود اليوم من دون اتساقها في المجتمع، ومن دون ظهور نموذج إســـلاميّ ليبرالي. انظر: Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam:: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (New York, NY: Oxford University Press, 2000).

على الرغم من ذلك، تظلّ مثل هاته المعارضات بين الثنائيّات القطبيّة من الثوابت المؤسِّسة للفكر العربي المعاصر، مثلما هي الحال عليه من المعارضة بين المشروعين القومي والإسلامي. في حينِ نجد أن هشـــام جعيط مثلًا يدافع عن إدماج الشـــخصية الإســـلامية مع العنصر القومي داخل الفكر السياسي العربي المعاصر عوض معارضتِهما، واعتبارهما شـــبيهًا بشـــبيه، أي إنهما رافدان متكاملان، انظر: هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص 51.

(36) وهو المنطق نفسه الذي لا يزال يحكم العقل الأرثوذكسي إلى اليوم.

(37) في لســـان العرب: «الحُرّ بالضم: نقيض العبد والجمع أحرارٌ وحِـــرار. والحُرّة: نقيض الأَمَة والجمع حرائر. (...) المحرّر الذي جعل من العبيد حُرًّا فأعتق، يُقال حرّ العبد يحرّ حرارة بالفتح أي صار حُرًّا»: ابن منظور، **لسان العرب**، على الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com/kalima/ حرر>.

(38) ينبغـــي ألّا يُفهم غياب القهر والإكراه فحســـب بمعنى انعدام التدخّـــل «المُتعمّد» من لَدُن الغير، أكان فرديًا أم جماعيًا؛ فالأعمى الذي حُرم حاســـة البصر ليس «حُرًّا» في تحصيل العلم والمعرفة بالطرائق التقليدية أو في التمتع بمخالـــب الطبيعة أو غيرها، على الرغم من أن أحدًا لم «يتعمّد» حرمانه من ذلك.

ليست فوضى تبيح فعل أيّ شيء من دون حسيب أو رقيب بقدر ما هي مضمّنة داخل إطار تفاعل اجتماعي يراعي حقوق الجميع[39].

أما المســـاواة فتُعتبر مصطلحًا حديثًا نسبيًا - مثلها مثل الحرية - حيث إنه قلّما نجد لها في الماضي مفهومًا مستقلًا، على الرغم من شيوع التسلّط والظلم والقهر والاضطهاد الناتج من التفاوتات واللامساواة في الأزمنة الماضية، بشكل متلازم مع سيرورة التاريخ الإنساني. في خلاف ذلك، ظهرت نقاشات غنيّة في شأنها في الأزمنة المعاصرة، من أثْراها النقاش الذي استهلّه أمارتيا صن في عام 1980 والمعروف باسم «مساواة ماذا؟»[40]، في ما يتعلّق بطبيعة السمة المناسبة التي يجب على مجتمع عادل أن يسعى إلى تسويتها بين الأفراد (Equalisandum). هذا السؤال جوهري لأنه على الرغم من كون أغلب هذه المقاربات المعاصرة تتفق على مبدأ المساواة، فحمولة هاته المساواة تختلف بشكل حادّ من مدرسة فكرية إلى أخرى. نقطة البداية بالنسبة إلى المدافعين عن المساواة في الحقوق هي في أغلب الأحيان «طبيعية»، حيث يُركّز بعضهم على «الصفات» الإنســانية لإثبات هاته الحقوق، في حين يؤكّد آخرون «الحاجات» الإنسانية. من بين دعاة الأطروحة الأولى، نذكر مثلًا إتيان دو لا بوويســي الــذي يؤكّد في كتابه مقالة **العبودية الطوعية**[41] أن «جميع الناس جُبِلوا علــى نفس المِنوال»[42]. في حين نجد مثلًا بيير جوزيف برودون يُؤسِّس «المساواة في الحقوق» على «المساواة في الحاجات»، مؤكّدًا أن المجتمع العادل يجب أن يخصِّص لكلّ واحد «حصّة

---

(39) يتضمّن إعلان حقوق الإنســان والمواطن الذي أصدرته الجمعية التأسيســية الفرنسية في عام 1789 في فصله الرابع تعريف مســألة امتــداد الحرية الإرادي المحدود هــذا بالإطار الاجتماعي: «الحرية هي أن تكون قادرًا على فعل أيّ شــيء لا يُؤذي الآخرين»، انظر: France, Assemblée Nationale, «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789,» disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>.

(40) Amartya Sen, «Equality of What?,» in: *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), vol. 1, pp. 195-220.

(41) الذي كتبه في القرن السادس عشر ولمّا يبلغ سن الثامنة عشرة، ما لم يمنعه أن يظلّ على مرّ القرون من أجمل التغريدات الإنسانية في مدح الحرية.

(42) Etienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*, les classiques des sciences sociales (Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2009), p. 19 (Version électronique).

متساوية من الممتلكات، تحت الشـرط المتساوي للعمل»[43]، حتى لو اقتضى الأمر «إلزام» من ليس لديه رغبة كافية في العمل. يستخلص برودون من ذلك، تماشـيًا مع الكتاب الشـيوعيين الأوائل أمثال مور أو كامبانيلا، أن السخرة أو العمل الإجبـاري هو نتيجة حتمية للمسـاواة في الدخل[44]. هـذه المقاربات تظلّ مع ذلك محدودة مقارنـة بالحصاد الفكري للعقود الأربعة الأخيرة، حيث سنشهد تطوّر العديد من النظريات المساواتية المعاصرة التي أثْرَت بشكل كبير فهم بُعد المساواة في المجتمع، والتي سـنعرض لها بتفصيل في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

عـودةً إلى الأصل اللغوي، المسـاواة هي المماثَلة والمعادَلة. في لسـان العرب «ساوى الشيء الشيء إذا عادله، وساويت بين الشيئين إذا عدّلت بينهما وسوّيت، ويُقال فلانٌ وفلانٌ سواءٌ أي متسـاويان وقومٌ سواء (...) وهم أسواءٌ وهم سواسيةٌ أي أشباه واستوى الشيئان وتساويا تماثلا (...)، ولا سيما أخوك أي ولا سـيّ الذي هو أخوك (...) قال سـيبويه قولهم لا سِيما زيدٌ أي لا مثل زيد وما لغو»[45]. أمّا اصطلاحًا، فالمسـاواة أن يكـون للمرء مثل ما لأخيه من الحقوق وعليه مثل ما عليه من الواجبات من دون زيادة أو نقصان: «المسـاواة هي التماثل أمام القانون والتكافؤ أمام الفرص والتسـاوي في الحظوظ المتاحة للجميع»[46]. في مقاربتنا نظرية العدالة نُعرِّف المساواة باعتبارها وضعًا للجميع على قدم المساواة، أكان من حيث الظروف الخارجية الموضوعية أم من حيث القدرات على الكسـب وتحقيق الذات. ليسـت المسـاواة إذًا حسابية بمعنى

---

(43) Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?, ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, premier mémoire*, chronologie et introduction par Emile James (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 265.

(44) «المُتبطّل، والمُنهتك الذي يتمتـع مِثل أي أحد آخر - من دون القيام بأي مُهمّة اجتماعية - بمُنتجات المجتمع، (...) ينبغي مُتابعته كلِصٍّ وطُفيلي. نحن مدينون لأنفسـنا بأن لا نعطيه أي شـيء. ولكن ما دام مـع ذلك لا بُدّ له مـن العيش، [فإنه ينبغـي أن] يتمّ وضعه تحت المراقبـة وإجباره على العمل»، انظر: المصدر نفسه، ص 265.

(45) ابن منظور، لسان العرب، على الموقع الإلكتروني: <www.lesanarab.com/kalima/سوا>.

(46) محمد عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص 95.

مســاواة الدخل أو الموارد، وإنما هي متناســبة مع مؤهّلات كل فرد وإعاقاته، حيث إن فرص الوصول إلى الامتيازات والأصول الاجتماعية، أكانت مناصب أم رفاهًا أم مجــالات لتحقيق الذات تصبح متســاوية، أو بتعبيــرٍ أدقّ، تصبح متناسبة بإنصاف.

بعد هذه التحديدات المصطلحية الأوّلية، وقبل مناقشــتها ضمن مقاربتنا ما بعــد الحداثية لنظرية العدالــة، نربط ضمنها بين الحرية والمســاواة عوض المعارضة بينهما، ونرســم الأُفُق البعيد للعيش المشترك والبناء والارتقاء، نبدأ بإرســاء التصميم العام للبحث، المتمثّل في الإطار الفكري الذي يجب التفكير ضمن حدوده في البدائل التي نرتجيها لبلداننا في مرحلة ما وراء الربيع العربي. فالإشكالات المتعلّقة بالترابط المتلازم بين الحرية والمساواة في بوتقة العدالة قَلّما تــمّ التعرّض لها بعمق في الماضي[47]، مع أنها تشــكّل أُســس الاجتماع البشــري والتعاقد الطوعي لــلإرادات الفردية، خصوصًا فــي العالم المعاصر المُعَولم، حيث يطغى ما هو اقتصادي على ما هو اجتماعي ومســتدام[48]. وإذا كانت تُطرح اليوم بدرجة أساسية داخل إطار النموذج الليبرالي، فإن التحليلات المنهجية لتنوّع الأنســاق الليبراليــة (بين ليبرالية متوحّشــة وأخرى اجتماعية) وخصوصًا لتهافت أشــكالها النيوليبرالية المهيمنة، تبقى قاصرة، وتظلّ الحاجة ماسّــة إلى التأصيلات الفكرية للنماذج البديلة والمســتدامة المرتجاة. وهذا ما نروم المساهمة به في هذا الكتاب ونبدأ استطلاعه في الفصل الأول.

---

(47) إذا كان الفقهاء الأصوليون قد أجمعوا مثلًا على أن «العدل هو أساسُ المُلك»، أو أن «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مُؤمنة»، فإنهم قد سكتوا عمومًا عن الاستفاضة في الشروط العميقة لتحقّق العدل في المجتمع.

(48) «لا شكّ في أن «الاقتصادي» يحكم، ويجور، ويهيمن على عالم اليوم، عالم العولمة. وكي يستقيم العدل في عالمٍ كهذا تبدو المساواة أفضل الردود الملائمة». انظر: جدعان، ص 41.

الفصل الأول

استشراف النماذج المستدامة البديلة من الأرثوذكسية النيوليبرالية

من الصعب تصوّر بناء مجتمعات واقتصادات عربية بعيدة عن الاستبداد والفكر الأُحـادي، ناجعة اقتصاديًا، عادلة اجتماعيًا، ومسـتدامة، على أُسـس الوصفات النيوليبرالية القائمة على التسـويغات النيوكلاسـيكية[1] التي أصبح تهافتها أكثر جلاء بعد الأزمة الاقتصادية العالميـة الراهنة. فمن الواضح تمامًا أن النموذج النيوليبرالي، باعتباره شكلًا من أشكال الداروينية الاجتماعية[2]، هو متوحّش، أي إنه ينشـأ في اضطراب وعنف وهيمنة الأقوى، من دون النظر إلى الإنسان أو العدالة الاجتماعية أو الاسـتدامة في الأمد الطويل. فنظرية العدالة المحدودة في النموذج النيوكلاسـيكي المعياري تقوم علـى الفكرة المخادعة التي فحواها أن المجتمع العـادل هو الذي يبحث عن أكبر قدر من الرفاه لأكبر عدد من الناس، وهو ما يعني تعظيم المجموع (المرجح) لمنفعة الأفراد الذين يتشـكّل منهم المجتمع. إلى جانب الفرضيات الأخرى اللاواقعية المؤسِّسـة للنظرية النيوكلاسـيكية، يفترض المذهب المنفعي قيـاس «المنفعة الكمّية» أو ترتيب «المنفعة الترتيبية» وحسـاب المقارنات بالآخرين، وينحصر اهتمامه في

---

(1) وفقًا لسمير أمين، «يسمح الاقتصاد النيوكلاسـيكي الذي يعتبر نفسه «محضًا» بإضفاء الطابع «العلمي» على «الليبرالية المفرطة». كونه منفصلًا عن الواقع لا يهتـم: مِثلُ أي خرافة، هو يُوظَّف ذريعة فحسـب»، انظـر: Samir Amin, «Des Pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure», nouvelle sorcellerie,» *Le Monde Diplomatique* (Août 1997), p. 16.

(2) «الداروينيـة الاجتماعيـة» (Social Darwinism) هـي أيديولوجيا ظهرت في القرن التاسـع عشـر، تفترض وجود فارق ضئيل، إن لم يكن منعدمًا، بين قوانين الطبيعة والقوانين الاجتماعية، وترى أن كِلا المجاليـن يخضع لمبـدأ «البقاء للأصلح». هـذه العقيدة التي عارضها تشـارلز داروين مع أنها حملت اسـمه في ما بعد تفتـرض التفوّق للوراثة على التعلّـم، بمعنى تفوّق الخصائـص الخِلقيّة على الخصائص المُكتسَـبة. الممثّل الأبرز لهذه الأيديولوجيا هو هربرت سبنسر الذي كان معاصرًا لداروين، تأثر بالمقاربات المنفعية لدى جيريمي بينثام والديموغرافية لـدى توماس مالثوس. وإن لم تجد لها أيّ موطئ قدم في العلوم الحديثة، فهذا لم يمنع «الداروينيـة الاجتماعية» من أن تصبح المبرّر الأبرز لتطوّر الأيديولوجيات الأُحادية الفاشستية (النازية خصوصًا)، ثم الرأسمالية المتوحّشة في ما بعد.

تعظيم المنفعـــة الكلّية للمجتمع (أمثليّة باريتو) مـــن دون أن يعبأ إطلاقًا بطبيعة توزيعها بين أفراد أو فئات المجتمع، أو باستدامتها في الأمد الطويل.

لمدّة عقود طويلة، ظلّت الأرثوذكســـية الاقتصادية المُؤسَّسة على النظرية النيوكلاسيكية والمذهب المنفعي مهيمنة على الفكر والواقع، ولم تَلُحْ أيّ فرصة لتقويض الصرح الهائل الذي شيّده النيوكلاسيكيون إلا مع بداية السبعينيات، مع الأزمة الاقتصادية لعام 1973 التي ترتبت علـــى الحصار النفطي الذي فرضته منظمة البلدان العربية المصدِّرة للبترول (أوابك). حينئذ، تزامنت أزمة «الركود التضخّمي» مع حراك علميّ تمثّل في إعـــادة إحياء نظريات اقتصادية كانت في حالة سُـــبات (النظرية المؤسســـاتية والنظرية التطورية) أو ميلاد أخرى جديدة (نظرية تَكلُفة المعاملات ونظريـــة الوكالة ونظرية حقوق الملكية)، وهو ما فتح مجالًا ملموسًا لمساءلة الأرثوذكسية النيوليبرالية المهيمنة وكشف إخفاقاتها.

أولًا: إخفاقات النموذج النيوليبرالي البيئية والاجتماعية

تكمـــن الطبيعة العميقة للنموذج النيوليبرالي في إيلاء الأســـبقية للســـوق على الإنســـان أو المجتمع أو البيئة، وهو ما يُســـمّيه فرانك توماس أيديولوجية «السوق بحقٍّ إلهي»[3]. «تأليه الســـوق» هذا يجعل هذه السياسات النيوليبرالية تواجه اليوم مأزقًا حتميًا ومتفاقمًا، أكان في سِياقات تتوافر فيها الشروط المسبقة لاقتصاد الســـوق (مثل الديمقراطية واحترام الحريات الفردية، وحقوق الملْكية وإنفاذ العقود، ومجالس التنافسية واستقلال القضاء)، أم في سياقات تفتقد مثل هذه الشـــروط (لفائدة علاقات الريع والرشوة والمحسوبية والزبونية واستغلال النفوذ)، وذلك على مستويين رئيسين:

- علـــى مســـتوى التدهـــور المســـتمر للبيئة؛ فالآثـــار الســـلبية الوخيمة للسياســـات النيوليبرالية في النظم الإيكولوجية والتنـــوّع البيولوجي في العالم أصبحت معروفـــة تمامًا اليوم، على الأقل منذ مؤتمـــر قمّة الأرض في ريو دي

(3) Thomas Frank, *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy* (New York: Anchor Books, 2000).

جانيرو (في عام 1992). على سبيل المثال، الفترات الدافئة لظاهرة «النينْيو» أصبحت أكثر تواترًا وكثافة وأطول فترات. ومن المتوقّع أن ترتفع درجات الحرارة العالمية خلال القرن الحادي والعشرين بزيادة تقدّر بين 1.4 إلى 2.6 درجة مئويّة (على الافتراض الأدنى للانخفاض الحادّ لانبعاثات ثاني أكسيد الكربون) و3.2 حتى 5.8 درجات مئويّة (على الافتراض الأعلى لفشل سياسات انخفاض الانبعاثات)، مع تداعيات عميقة على دورة المياه والزراعة والأمراض والكوارث الطبيعية[4]. كما أن تأثيرات النشاط البشري في التنوّع البيولوجي، أي في مستقبل الأنواع الحيّة والنباتات والحيوانات، هي بدورها قوية جدًا؛ فالمعدّل الحالي لانقراض الأنواع هو من 100 إلى 1000 مرّة أعلى من المتوسط الملحوظ في التاريخ الطبيعي لتطوّر كوكب الأرض: في عام 2007 قدّر الاتحاد العالمي للحفاظ على الطبيعة (IUCN) أن نوعًا من الطيور من مجموع ثمانية، ونوعًا من الثدييّات من مجموع أربعة، ونوعًا من البرمائيات من مجموع ثلاثة و70 في المئة من النباتات كلها معرّضة للخطر[5]. فضلًا عن ذلك، يموت ثلاثة ملايين شخص سنويًا بسبب تلوّث الهواء (1.6 مليون بسبب التلوّث داخل المنازل في البلدان النامية)[6]، في حين أن 1.1 مليار نسمة لا يستطيعون الحصول على المياه الصالحة للشرب، وضمن ما بين مليار واحد وملياري نسمة يعانون نقصًا في المياه يموت 5 ملايين شخص سنويًا نتيجة المياه الملوّثة[7]. وإذا كان الوعي بهذا التدهور المستفحل للبيئة - الذي لا يزال بلا أي حلول ناجعة اليوم[8] - قد بدأ في سبعينيات القرن الماضي مع الأبحاث

(4) United Nations, Millennium Ecosystem Assessment, 03/05, on the Web: <http://www.millenniumassessment.org>.

(5) غالبًا ما يشار إلى هذا الانقراض الجماعي في العصر الحديث باسم «انقراض الهولوسين» (The Holocene Extinction).

(6) World Health Organisation (WHO), «Indoor Air Pollution and Health,» (Fact Sheet; no. 292, 2005), on the Web: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs292/en/>.

(7) United Nations, Millennium Ecosystem Assessment, 03/05, on the Web: <http://www.millenniumassessment.org>.

(8) مثلًا، تمّ إنشاء «أسواق التلويث» (Emissions Trading Markets) غداة اتفاقية كيوتو التي دخلت حيّز التنفيذ في عام 2005. بعد بضعة أعوام من تفعيلها، من الواضح أن هذه الأسواق تُفاقِم المشكلة البيئية عبر نقلها إلى الدول الأكثر فقرًا، عوض حلّها. يعتبر طاهر حمدي كنعان، بتوافقٍ مع مايكل =

الرائدة للاقتصادي الروماني نيكولاس جورجيسكو روكين في شأن الأنتروبيا[9] وتقرير نادي روما[10]، وفي أواخر الثمانينيات مع تقرير برونتلاند «مستقبلنا المشترك»[11]، إذ كان يجب انتظار مؤتمر قمّة الأرض (1992) والكشف عن ثقب طبقة الأوزون وبداية ظاهرة الاحتباس الحراري[12] كي يعمّ هذا الوعي الجميع ويبدأ التفكير الجاد في سبل الخروج من بوتقة تدهور الوضع البيئي المتفاقم يومًا بعد يوم.

- على مستوى تعقيد الأوضاع الاجتماعية الذي يتجلّى بشكل خاص من خلال تضحية سياسات التقويم الهيكلي (وسياسات التقشف بعد ذلك) بكل ما هو اجتماعي، بحجّة الحفاظ على التوازنات الاقتصادية الكلّية («توافُق

= ساندل، أن مثل إخفاقات السوق هاته تدلّ على نهاية حقبة «عنجهيّة السوق»، انظر: طاهر حمدي كنعان، «الفضاءات الثلاثة في دولة الإنتاج،» عُمران، السنة 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 67، و Michael J. Sandel, «It's Immoral to Buy the Right to Pollute,» in: Michael J. Sandel, *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), pp. 93-96.

(9) مقاربة جورجيسكو روكين المتميّزة ظلّت لفترة طويلة - ولا تزال إلى حدود اليوم - أسيرة خطاب «أسطورة التقدّم» (Myth of Progress)، ولم تجد لها تطويرات جدّية في الاقتصاد السياسي. تُبيّن هذه المقاربة بوضوح كيف أن المنظور النيوليبرالي للنظرية النيوكلاسيكية هو ذو طبيعة ميكانيكية إلى حدّ الإفراط. في مؤلّفه المميّز في عام 1971 يسلّط روكين الضوء على التناقض بين النمو الاقتصادي المادّي بلا حدود والقانون الثاني للدّيناميكا الحرارية، قانون الاعتلاج أو الأنتروبيا (Entropy)، الذي ينصّ على أن أيّ تغيّرٍ تلقائي في نظام فيزيائي لا بدّ من أن يترافق بازدياد في مقدار اعتلاج هذا النظام، بمعنى التدهور المحتوم للموارد الطبيعية تبعًا لاستعمالها، انظر: Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

دعوة إرنست شوماخر المماثِلة - في الفترة - نفسها لتخليق الفكر الاقتصادي قد لاقت بدورها، للأسف، المصير نفسه، انظر: Ernst Friedrich Schumacher, *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* (London: Blond and Briggs, 1973).

(10) مقاربات نادي روما تمخّضت عن ولادة النموذج الاقتصادي لتراجع النمو (Degrowth) الذي يُبنى على الحدّ من الاستهلاك المفرط واستنزاف الموارد المضمحلّة وإهدارها، انظر: Donella H. Meadows [et al.], *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, [1972]).

(11) United Nations, World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford Paperbacks (Oxford; New York: Oxford University Press, 1987).

(12) الذي تتسبّب فيه بدرجة أساسيّة دولتان رئيستان: ففي عام 2008 كانت الصين مسؤولة عن 22 في المئة من انبعاثات ثاني أكسيد الكربون في العالم، تليها الولايات المتحدة الأميركية بنسبة 18 في المئة، انظر الموقع الإلكتروني: <http://cdiac.ornl.gov/trends/emis/tre_glob_2008.html>.

واشـــنطن»[13])، ومن ثَمّ إهدار مبدأ العدالة وتكافـؤ الفرص، وتعميق الفوارق الاجتماعية («تأثير مَتى»[14]). يتمثّل هذا التفاقم مثلًا، وفقًا لحركة «أتاك» (Attac) (الجمعية من أجل فرض الضرائب على المعاملات المالية والعمل المواطِن)، في كون أغنى 200 شـــخص في العالم يمتلكون ثروة تعادل ما يمتلكه ملياران ونصف مليار نسمة، أي ثلث ســكان العالم[15]. إضافة إلى ذلك، يموت بسبب مشـــكلات متصلة بالجوع طفل واحد دون العاشـــرة كل ســبع ثوان، في حين يُجمع الخبراء على أن المـــوارد الغذائية المتوافرة حاليًا في العالم كافية لإطعام حوالى 12 مليار نسمة، أي تقريبًا ضعف سكان العالم[16].

شكّل نشر التقرير العالمي الأول في شأن التنمية البشرية في عام 1990[17] عاملًا مهمًا ســاهم في إذكاء الوعي بهذه الإشـــكالات وربطها ببُعد الاستدامة. يقارن هذا التقرير بين دول العالم وفقًا لمؤشّــر التنمية البشــرية المؤسَّس على تركيب أبعاد الصحة والتعليم ومســتوى المعيشـــة التي لها تأثيرات مباشرة في الحريات السياسية والاجتماعية والثقافية.

(13) توافُق واشـــنطن (The Washington Consensus) هو مجموعة من التدابيــر المطبّقة في بداية ثمانينيات القـــرن الماضي في الاقتصـــادات النامية التي كانـــت تعاني أزمة الديـــون والركود والتضخّم المفرط، من المؤسســـات المالية الدولية التي يوجد مقرّها في واشـــنطن (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، وبدعم من وزارة الخزانة الأميركية. في العقد الأخير أصبح توافُق واشـــنطن يرمز إلى التدابير النيوليبرالية كلها المستوحاة من أيديولوجيا «مدرسة شيكاغو» النيوكلاسيكية.

(14) تأثير متـــى (The Matthew Effect) يعبّر عن ظاهرة أن الأفضليّات هي ذات طبيعة تراكميّة في أغلب الحالات، وأن من هم أغنياء يصبحون أكثر غنىً في المستقبل، ومن هم فقراء يزدادون فقرًا. ندين في هذه التسمية لعالم الاجتماع روبرت ميرتون، الذي يُعتبَر أول من درس هذه الظاهرة في مجال البحث العلمي وسمّاها «تأثير متى» في إشـــارة إلى آية من «الإنجيل بحسب القديس متى» تقول: «لأنه سيُعطى كلّ من له، وســـيكون في الوفرة، ولكن لمن ليس له، فحتى الذي عنده يُؤخَـــذ منه»، الكتاب المقدس، «انجيل متى،» الفصل 25، الآية 29، وانظر: Robert Merton, «The Matthew Effect,» *Science* (5 January 1968), pp. 56-63.

(15) <http://www.attac.org>.

(16) وفقًا لمعايير منظمة الصحة العالمية، أي 2200 ســـعرة حرارية للشخص في اليوم الواحد، انظر: Jean Ziegler, *Destruction massive: Géopolitique de la faim* (Paris: Ed. du Seuil, 2011).

(17) United Nations Development Programme, *Human Development Report* (New York: Oxford University Press, 1990).

بيد أن هذه الإخفاقات كلها لـــم تفلح إلى حدود اليوم في الحد من هيمنة الأرثوذكسية النيوكلاسيكية وتمثّلاتها النيوليبرالية، في حين يبدو أن الإخفاقات والأزمات المالية المتواترة قادرة على ذلك في المستقبل.

ثانيًا: معضلة المضاربات المالية الجامحة

أصبحت المضاربـات المالية الجامِحة تشـكّل حاليًا أكبـر معضلة أمام الرأســمالية المتوحّشــة[18]، كما يتضح جليًا من أزمة الرّهــن العقاري التي لا تزال موجاتها الارتدادية المدمّرة مســتمرّة إلى اليوم. هذه الأزمة هي خير مثال على المخاطر الجمّة الناتجة من غيــاب الضوابط الدنيا في الاقتصاد المعاصر،

---

(18) من الضروري من الناحية التحليلية التمييز بين مفهومي «الليبرالية المتوحّشة» و«الرأسمالية المتوحّشــة». فالمفهوم الأخير الذي اســتخدمه كُلٌّ من بيار بورديو ولويك فاكن فــي بداية الثمانينيات من القرن العشرين لشجب التطوّرات الرأســمالية التي تخلّت عن «توافق النموذج الفوردي» في الدول الغربية، وإن كان يتقاطع مع الأوّل في جوانب عديدة، فإنه يتوافق أيضًا مع أنساق غير ليبرالية تخدم هدفه الأسمى المُتمثّل في تعزيز تراكم رأس المال، من دون أيّ اعتبارٍ لأيّ عامل آخر (الإنسان، الطبيعة...). انظر مثلًا: Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism* (New York: Metropolitan Books; Henry Holt, 2007).

دفاع جون رولز مثلًا عن النظام الليبرالي الذي يسمّيه جيمس ميد «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملكية» (Property-Owning Democracy)، كنظام بديل من النظام الرأســمالي برُمّته، هو إذًا مشروع تمامًا من هذا المنظور. يعتبر رولز أن الفارق الأســاس بين نظــام «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملكية»، كنظام قادر على تحقيق مبادئ نظريته فــي العدالة، والنظام الغربي «دولة الرفاهية الاجتماعية» (Welfare State)، هو أن هذا الأخير يحاول تصحيح عدم المساواة الناتجة من السوق في اللاحق البعدي (ex post) من خلال آليّات إعادة التوزيع، بينما يســتوطن التوزيع العــادل في «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملكية» في المُسبق الأوّلي (ex ante)، خصوصًا بفضل الدور المركزي الذي تقوم به منظومة التعليم والتشريعات التي تعوّق تركيز الملْكية. انظر في ذلك: James Edward Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property* (London: G. Allen and Unwin, [1964]), and John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 279, and *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 139.

في سِياق التمييز ذاته بين النظامين الليبرالي والرأسمالي، يمكن أيضًا أن نورد دفاع كريم مروّة عن مشروع توليد «المجتمع الليبرالي» القائم على الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق المواطنة كمشروع يساريّ متنافٍ تمامًا مع النظام الرأسمالي، انظر: كريم مروّة، **نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي: مع نصوص منتقاة لماركــس وإنجلز ولينين وبليخانوف وروزا لوكســمبورغ وغرامشــي** (بيروت: دار الساقي، 2010).

حيث إنه من الممكن أن تكون آثارها محدودة جدًا داخل حدود ســوق العقار الأميركية، لولا إطار التحرير التام وغياب الضوابط الذي رخّص لعملية التوريق، أي تحويل الرهونات العقارية إلى عقود اشتقاقية ودمجها في مَحافظ استثمارية متوازنة (آمنة)، وهو ما أدّى إلى انتقال الأزمة إلى أسواق الأسهم وانهيار بعض المؤسســات المالية. لتجنب حدوث أزمة شــاملة، أقدمــت العديد من الدول القومية على التدخّل من أجل إنقاذ المصــارف التجارية الخاصة (تحت التأثير المســتمر لصدمة عام 1929)، من دون فرض أي شروط بخصوص الحكامة الجيّدة، ما تســبّب في أزمة الدين العام فــي العديد مــن دول العالم، قبل أن تتحوّل هذه الأزمة المالية إلى أزمة اقتصادية تسبّبت في حالة من الركود لا تزال مستمرّة إلى اليوم على الصعيد العالمي.

هذه الأزمة تظل مع ذلك رحيمة مقارنة بما تنذر به السمسرة المالية العالية التردّد في المســتقبل القريب. فخلال الأعوام العشرة الماضية دخلت الوساطة المالية في الأسواق العالمية في سباق محموم على الزمن وعلى سرعة المعالجة الأوتوماتيكية للبيانــات[19]. يتعلّق الأمــر بالمعاملات الماليــة الأوتوماتيكية والعالية التردّد (High-frequency Trading) التي تشير إلى إنجاز المعاملات المالية عن طريق العقل الإلكتروني، من دون أي تدخّل للعنصر البشــري ســوى في عملية برمجة الحاسوب. تستطيع اليوم هذه السمسرة المالية العاليةُ التردّد تنفيذ المعاملات المالية الدولية في زمن قياسي يقل عن 2 ميكروثانية (0.000002 ثانية!) وتجري حيازة الأسهم في المتوسط فحسب لمدّة 22 ثانية قبل أن تُباع! يكفي أن نعلم أن هذا «التداول المالي العالي التردّد» المنوط بالعقل الإلكتروني لا بالعنصر البشــري بلغ في عام 2010 قرابة 73 فــي المئة من حجم إجمالي أوامر الأســهم في الولايات المتحــدة، وحوالى 40 في المئة فــي أوروبا[20]، لندرك هول ما يمكن أن ينجم في المســتقبل عن «الانهيــارات الفُجائِية» التي

(19) Jeff Hecht, «Light Is not Fast Enough for High-Speed Stock Trading,» *New Scientist*, 1/10/2011.

(20) Jeremy Grant, «High-Frequency Trading: Up Against a Bandsaw,» *Financial Times*, 2/9/2010.

قد يتسـبّب بها هذا التداول المالي الإلكتروني. خير مثـال على ذلك «الأزمة الفُجائِية» (Flash Crash) لعام 2010 التي مثّلت أولى بواكير هذا التداول المالي العالي التردّد، إذ أدّت - بفعل عمليات سمسـرة مالية عالية التردّد وبترابط مع سِياق عدم الاستقرار السياسـي في اليونان - إلى خسـارة مؤشّر «داو جونز» الأميركـي في 6 أيار/ مايـو 2010 (بين السـاعة 2:42 بعـد الظهر و2:47 بعد الظهـر) حوالى 998.52 نقطة في خمس دقائق فقط (قبل أن يسـتعيد في وقت لاحق من اليوم نفسـه ٦٠٠ نقطة)، وهو ما يمثّل 9.2 في المئة من قيمته الإجمالية البالغة قرابة 20 تريليون دولار!

في الآونة الأخيرة، وتحديدًا يوم الأربعاء 1 آب/ أغسطس 2012، جذبت خسـارة 440 مليون دولار (في غضون 45 دقيقة فقط!) شركة «نايت كابيتال» (Knight Capital) إلـى حافّة الإفلاس، مع العلم أنها تُعدّ إحدى أكبر الشـركات المالية الأميركية المتخصّصة تحديدًا بالتداول المالي العالي التردّد. سبب هذه الخسارة الجمّة هو عطل في البرامج المعلوماتية للشركة أسفر عن إرسال عدد كبير من الأوامر المالية إلى سـوق نيويورك للأوراق المالية عن طريق الخطأ. إضافة إلى أن ثلاثة أشـهر فقط قُبَيل كارثة «نايت كابيتال» تسبّب خطأ فني في بورصة «نازداك» في أيار/ مايـو 2012 في تأخّر بداية التـداول العام الأوّلي لأسهم شـركة فيسـبوك (Facebook)، وهو ما حال دون معرفة ما إذا كان بعض المستثمرين قد اشـترى أو باع بنجاح، وَحَدا ببعضهم إلى إعطاء الأوامر نفسها مرّات عديـدة. نتيجةً لهذا الخطأ قُدِّرت خسـائر البنك السويسـري «يوبيس» (UBS) بأكثر من 350 مليون دولار[21].

هذه الهزّات تبقى تحذيرية أكثر منها نظامية، بيد أنها تجعل من الضروري مسـاءلة هذا النموذج المالي الناشـئ والمخاطر المحدِقـة بالاقتصاد العالمي بسببه. فإذا كانت الحجّة الرئيسـة للتداول المالي العالي التردّد (والمضاربات المالية بشكل عام) هي توفير السيولة للأسواق، فمن الضروري اليوم أن نسأل:

(21) Carol Clark, «How to Keep Markets Safe in the Era of High-Speed Trading,» *Chicago Fed Letter*, no. 303 (October 2012), p. 1.

هل كانت السيولة تمثّل دائمًا «شيئًا جيّدًا»، أكان بالنسبة إلى الأسواق المالية أم بالنسبة إلى الاقتصاد برُمّته، أم إن السيولة الإضافية فوق عتبة معيّنة تصبح «شيئًا هدّامًا»؟ إن إيجاد أجوبة ملائمة لهذا السؤال المركزي هو أمر حاسم بالنسبة إلى حكامة النظام المالي الدولي في المستقبل[22]، ويستلزم لا محالة إعادة تنظيم جذرية للأسواق المالية[23].

من دون أن نغفل في هذا السياق الرهانات المصيرية الأخرى المرتبطة بعملية نزع الضوابط التجارية والنقدية والمالية التي ابتدأت مع قرار الرئيس الأميركي السابق ريتشارد نيكسون في 15 آب/ أغسطس 1971 بتعليق قابليّة تحويل الدولار إلى الذهب الجاري بها العمل منذ اتفاقية «بريتون وودز» في عام 1944، قبل أن تُلغى رسميًا غداة اتفاقيات جامايكا في 8 كانون الثاني/ يناير 1976. كنتيجة مباشرة، أصبح النقد غير مادّي؛ عبارة عن دين، وأصبحت المصارف التجارية الخاصّة تمثّل العنصر المركزي في عملية خلق النقد، وهو ما أشار إليه حائز جائزة نوبل في الاقتصاد موريس آلي بقوله: «في جوهرها، عملية توفير النقد انطلاقًا من لا شيء (ex nihilo) من النظام المصرفي الحالي هي شبيهة بخلق العملة من طرف المُزوِّرين. عمليًا، كلاهما يؤدّي إلى النتائج نفسها. الفارق الوحيد هو أن من يستفيدون منها ليسوا سواء»[24]. تبعًا لذلك، تسبّبت عملية نزع الضوابط هاته في استفحال المديونية إلى مستويات قياسية خلال الأعوام الأربعين الماضية، فضلًا عن زيادة حِدّة الطبيعة الدورية للاقتصاد.

في مواجهة هذه الآثار السلبية كلها المترتبة على الهيمنة النيوليبرالية المعاصرة، نشأ العديد من الحركات الدولية المناهضة لهذه العولمة (Alter-globalization)؛ حركات تصبح مرئيّة، خصوصًا خلال اجتماعات

---

(22) انظر في ذلك مثلًا: Didier Sornette and Susanne von der Becke, «Crashes and High Frequency Trading: An Evaluation of Risks Posed by High-Speed Algorithmic Trading,» (Research Paper; 11-63, Swiss Finance Institute, August 2011).

(23) مثلًا، أوصى تقرير حديث للخزانة الاتحادية لشيكاغو بضرورة وضع «حدود لعدد الطلبات المالية التي يمكن تبادلها في خلال فترة محدّدة من الزمن»، انظر: Clark, p. 3.

(24) Maurice Allais, *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires* (Paris: Clément Juglar, 1999), p. 110.

القمة لمنظّمات دولية مثل مجموعة الثماني أو منظمة التجارة العالمية أو صندوق النقد الدولي. من المكوّنات الرئيسة لهذه الحركات المناهضة للعولمة - التي عرفت دفعة قوية، خصوصًا عقب المنتدى الاجتماعي العالمي في بورتو أليغري في البرازيل في عام 2001 - نذكر على وجه الخصوص حركة «أتاك» التي تعمل على التصدّي لأكبر إشكال في الرأسمالية المُعوْلَمة المعاصرة: المضاربات المالية الدولية الجامِحة التي أفضت إلى توسّع الهوّة إلى ما يزيد على الثلاثين ضعفًا بين الاقتصاد المالي الافتراضي المقدّر بـ 2200 تريليون (22000 ألف مليار) دولار في عام 2008 والاقتصاد العالمي الحقيقي (الناتج الداخلي الإجمالي العالمي) المقدّر بـ 65 تريليون دولار فقط في عام 2007.

ثالثًا: تهافت المنطق النيوليبرالي في البلدان العربية

إن تهافُت هذا المنطق النيوليبرالي بدأ يتجلّى منذ ثلاثة عقود من خلال حثّ الأغلبية الساحقة في المجتمع على تقديم التضحيات بحجّة الحفاظ على التوازن الاقتصادي، في حين أن النتيجة تتلخّص فحسب في توليد أقصى الأرباح لفائدة أقليّة ضئيلة، في تزامن مع تفاقم آثار الأزمات المالية المتعاقبة منذ تسعينيات القرن الماضي. هذه الأزمات كلها هي في الأصل أزمات ماليّة مرتبطة بالمضاربات المالية الجامحة، قبل أن تصبح أزمات اقتصادية في وقت لاحق: في المكسيك في عام 1994، في جنوب شرق آسيا في عام 1997 (في تايلاند أولًا، ثم باقي «النمور الآسيوية»، ماليزيا وإندونيسيا والفليبين، وأخيرًا «التنانين الآسيوية»، كوريا الجنوبية وهونغ كونغ وسنغافورة وتايوان)، ثمّ في روسيا في عام 1998، والبرازيل في عام 1999، وأزمة فقاعة الإنترنت (Dot-com bubble) في ربيع 2000، وأخيرًا أزمة الأرجنتين في عام 2001.

من بين هذه الأزمات كلها، تظلّ أزمة الرهن العقاري بطبيعة الحال أهمّها وأكثرها تعقيدًا، وهي أزمة بدأت في تمّوز/ يوليو 2007 وأدّت إلى انهيار أسواق العقارات في خريف 2008. هذه الأزمة مسؤولة بشكل خاص عن الأزمتين المالية والاقتصادية اللتين تجتاحان العالم بأسره إلى حدود اليوم، واللّتين

أصبحتا تكتسيان بشكل متزايد طابعًا نظاميًا[25]. كنتيجة مباشرة للمضاربات المالية الجامحة في الأسواق العالمية ترتبط هذه الأزمات بدورها بإشكالية المديونية وبانفجار حجم المعاملات المالية (الاقتصاد الافتراضي) مقارنةً مع الاقتصاد الحقيقي، وخصوصًا غياب أيّ تأطير لنِسَب المضاربة داخلها. وهذا المنطق يظلّ هو نفسه مهما يكن المسمّى، ومهما يكن مستوى التنمية:

- في معظم دول الجنوب يمكن تلخيص منطق برامج التقويم الهيكلي التي فرضها صندوق النقد الدولي في مبدأين: كسب أكثر وإنفاق أقلّ. من أجل ذلك، تهدف هذه السياسة إلى تحرير اقتصادات الدّول النامية إلى أقصى حد: من خلال الخصخصة وفكّ ارتباط الدولة بالمجال الاقتصادي والاجتماعي على مستوى الاقتصاد الوطني، ثمّ عبر زيادة صادرات القطاعات الاقتصادية الموجّهة للخارج، وإزالة الحواجز التجارية، وزيادة الانفتاح على الاستثمارات الأجنبية على مستوى الاقتصاد الدولي. ليس من الضروري أن يكون المرء متضلّعًا في الاقتصاد السياسي ليدرك إلى أيّ مدى يمكن لهذا المنطق أن يكون مدمّرًا على المستوى الاقتصادي، فضلًا عن المستويين الاجتماعي والبيئي. الطبيعة المدمّرة لهذه السياسات تتجلّى مثلًا في تصدير بعض البلدان النامية موارد طبيعية اقتصاداتها المحلية في أمسّ الحاجة إليها (تصدير الفوسفات «الخامّ» مثلًا من جانب دول تعاني زراعتها المعاشية نقصًا حادًّا في استعمال الأسمدة). فضلًا عن ذلك، الانخراط في المنافسة على الأسواق العالمية من دون امتلاك قدرات تنافسية ذاتيّة قوية، يفضي حتمًا إلى انهيار الأسعار، ومن ثَمّ إلى ازدياد حِدّة استغلال الموارد البشرية والبيئيّة.

- في بلدان الشمال أيضًا سادت السياسات النيوليبرالية خلال الأعوام الثلاثين الماضية، تحت شعارات تكييف الاقتصادات الوطنية مع قانون

---

(25) ينبغي هنا أن نوضح أن مفهوم «الأزمة» يكتسي ثلاث دلالات أساسية في الاقتصاد السياسي: الأزمة الدورية (Periodic)، والأزمة التنظيمية (Regulation) والأزمة النظامية الشاملة (Systemic). من الواضح تمامًا أن الأزمة الحالية ليست أزمة دورية، بل هي أزمة تنظيمية تتضمّن ما يكفي من العناصر كي تصبح أزمة نظاميّة شاملة.

المنافسة الدولية، وجعل الشركات الوطنية أكثر تنافسـيّة عالميًا، مع ما يتطلّبه ذلك من رفع للقيود النظامية، وإزالـة الحواجز الجمركية وغير الجمركية كلها أمام حرية مرور السّـلع ورأس المال[26]. هذه السياسـات بدأ إخفاقها يتجلى على مسـتوى تفاقم اللامسـاواة وانعدام الأمن الاجتماعـي، خصوصًا بُعَيْد الأزمة العالمية الحالية وبداية تنفيذ سياسـات التقشّف، ما دامت هذه التدابير تؤثّر سلبًا في الأغلب في الفئات الأقلّ حظًا والأكثر حرمانًا في المجتمع، كما يدلّ على ذلك مثلًا العديد من الحالات التي يتلازم فيه إعلان خطط التسـريح الجماعي للعمّال مع انتعاش قيمة أسهم الشركات المتداولة. يجب أن نوضّح أن هذه السياسات النيوليبرالية أعقبت مرحلة طويلة من النمو في معظم البلدان المتقدمة، امتدّت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وتنفيذ مخطط مارشـال إلى بداية السـبعينيات، وسُـمّيت «الثلاثين المجيدة» (Trente Glorieuses)، وتميّزت بدرجة معيّنـة من التنظيم والاتسـاق بارتباط مباشـر مع التـوازن بين أجور العمال وأرباح الشـركات الذي طبع هذه الفترة الفوردية. الانقلاب على هذا التوافق الاجتماعي على حساب أجور الطبقة العاملة التي لم تعد ترتفع بشكلٍ متناسب مع أرباح الشركات كما كانت عليه الحال في فترة «الثلاثين المجيدة»، تغشّـاه في مرحلة أولى حجاب المديونية المفرطة للمسـتهلكين التي جعلت الاستهلاك يرتفع بشـكلٍ أسرع من الأجور ومن توسّـع الفوارق الاجتماعية. فمثلًا، خلال سـبعينياتِ القرن الماضي، كان الفارق فـي الأجور بين الرئيس التنفيذي لشركة أميركية (CEO) وعامل متوسّط من جنسٍ ذكر هو 40 في مقابل واحد. هذا الفارق أصبح في بداية الألفية الثالثة 350 في مقابل واحد[27]! في مرحلة ثانية، سوف تقوم المديونية بدور «الرّفع المالي» (Leverage). هذا بالنسبة إلى جميع الفاعلين الاقتصاديين، من شركات ودول قومية، في تزامن مع زيادة

---

(26) وهو ما يتوافق مع نظرية «التجارة الحُرّة» التي تشير في معناها الواسع إلى حرية تنقّل السّلع والخدمات ورؤوس الأموال والأفراد. بيد أن إشكالية الهجرة جعلت اتفاقيات التجارة الحُرّة كلها خلال العقود الأخيرة تُقصي بشـكل منهجيّ حرية تنقّل الأفراد لتكتفي بحرية تنقّل السلع والخدمات ورؤوس الأموال.

(27) Carola Frydman and Raven Saks, «Historical Trends in Executive Compensation, 1936-2003,» (Working Paper; 15, Harvard University, November 2005).

الفجوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي إلى مستويات خياليّة.

لم تكن بلداننا العربية لتشكّل استثناءً لهذا التهافت شبه الكوني للمنطق النيوليبرالي (في سياقات سياسية واقتصادية واجتماعية متقدّمة كما في سياقات أقلّ تقدّمًا). كان إذًا من الطبيعي أن تتمخّض عن تبني معظم البلدان العربية في العقود الأخيرة لسياسات نيوليبرالية نتائج وخيمة في جميع المجالات وعلى كلّ المستويات، أو بشكل أدقّ، تفاقم للأوضاع الواهنة أصلًا، وهو ما يمكن تجليته بداية عبر مُؤشّر ضعف القيمة الإجمالية المُولَّدة:

الجدول (1 - 1)

ترتيب الدول العربية بحسب الدّخل القومي الإجمالي (مع مقارنة بالدول الإسكندنافية الثلاث)

الترتيب عربيًا	الدول	نصيب الفرد من الدخل القومي PPP (ألف دولار)	الدخل القومي الإجمالي PPP* (مليار دولار)	الدخل القومي الإجمالي* (مليار دولار)	عدد السكان** (مليون نسمة)
	النرويج	55,008	277,142	501,101	5,063709
	السويد	41,191	392,956	526,192	9,580424
	الدانمارك	37,657	210,147	313,637	5,605836
1	قطر	102,211	187,937	183,378	1,944953
2	الإمارات العربية المتحدة	49,011	271,316	358,940	8,264070
3	الكويت	39,888	150,962	173,424	3,582054
4	العربية السعودية	31,275	906,806	727,307	29,195895
5	عُمان	29,166	90,055	76,464	3,831553
6	البحرين	28,743	33,090	27,026	1,234571
7	لبنان	15,756	63,182	41,345	4,324000
8	ليبيا	12,066	77,355	81,915	6,506000
9	تونس	9,774	105,347	45,611	10,777500
10	الجزائر	7,477	272,866	207,794	37,900000
11	العراق	7,079	238,614	212,501	33,330000
12	مصر	6,544	539,952	256,729	83,661000

يتبع

تابـع

13	الأردن	6,042	38,652	31,209	6,306400
14	المغرب	5,265	171,234	97,530	32,924800
15	سورية	5,041 (تقدير)	107,761 (تقدير)	64,273 (تقدير)	21,377000
16	فلسطين	3,200 (تقدير)	-	12,449 (تقدير)	4,293313
17	جيبوتي	2,676	2,379	1,354	0,864618
18	السودان	2,544	85,272	59,941	30,894000
19	اليمن	2,282	59,084	35,641	24,527000
20	موريتانيا	2,121	7,697	4,199	3,461041
21	جزر القمر	1,257	0,873	0,600	0,724300
22	الصومال	0,600 (تقدير)	0,603 (تقدير)	-	10,053000

المصدر: تقديرات الأمم المتحدة وإحصاءات حكوميــة وطنية (2012-2013)، وInternational Monetary Fund, «World Economic Outlook Database,» (April 2013), on the Web: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2013/01/weodata/index.asp>.

لا غرو أن الثروة الإجمالية المُنتَجة في الوطن العربي (بالكاد 2687 مليار دولار في عام 2012) تظلّ ضامرة، فضلًا عن كون نســبة مهمّة منها تعتمد على ريع الثروات الطبيعية أكثر منه على إنتاجية الإنسان العربي. ولا يمكن بحال إلقاء اللّائمة حصريًا - كما هو دَيْدَن كثيرين - على السياســات الليبرالية في حدّ ذاتها لتبرير هــذه الإخفاقات الاقتصادية المزمنة؛ فهذه السياســات أثبتت نجاعتها في ســياقات غير عربية عديدة، في حين أنها تظلّ تعاني في السّياق العربي توظيفها بشــكل متوحّش ومن دون أيّ قيود تنظيمية على الســوق من جهة، واستشــراء الفساد من جهة أخرى، وهو ما يتضافر ليُبطل أيّ مفعول إيجابي مُحتملٍ لها. من

أجل الاستدلال على ذلك، يكفي أن نستعرض بعض أشكال تجسُّد السياسات الليبرالية المعاصرة المتمثّلة في تجارب الدول الإسكندنافية، لنتبيّن بطلان الادعاءات التي دأبت على إلقاء اللائمة على النموذج الليبرالي عوض النظر ابتداءً إلى الافتقاد لشروطه العميقة، ولِنُبرز في آنِ البون الشاسع الذي يفصلنا عن المستويات المُتسقة مع تنمية الإنسان في هذه البلدان. فهذه الدول الإسكندنافية الثلاث التي يبلغ مجموع سكانها 20 مليون نسمة (السويد: 9 ملايين ونصف مليون، الدانمارك: 5 ملايين ونصف مليون، النرويج: 5 ملايين)، هي من أكثر الدول ليبرالية في العالم، وتتبنى النموذج الليبرالي الاجتماعي بحذافيره، مُنتجةً قيمة اسمية إجمالية بلغت في عام 2012 ما يناهز 1340 مليار دولار (السويد: 526 مليار دولار، الدانمارك: 313 مليار دولار، النرويج 501 مليار دولار)، ما يساوي تحديدًا نصف ما أنتجته مجموع الدول العربية مشترِكة (2687 مليار دولار) في العام نفسه، مع فارق أن عالمنا العربي يضم 360 مليون نسمة!

تَبْرُز أيضًا إخفاقات السياسات النيوليبرالية في البلدان العربية بشكل أكثر جلاءً حين نعرض مؤشّرات التنمية البشرية التي تتجاوز النظرة «الاقتصادوية» (Economistic) القاصرة القائمة على مستويات الدخل والتوازنات الاقتصادية الكلّية ونِسب النموّ، بغضّ النظر عن مقوّمات التركيبة الإنتاجية وأنساق توزيع وإعادة توزيع القيمة، لفائدة نظرة شاملة تضمّ الأبعاد الأساسية الأخرى للتنمية، خصوصًا الصحة والتعليم.

تنطوي إخفاقات التنمية البشرية هاته على العديد من أشكال اللامساواة والتهميش الاجتماعي، تُؤثّر بدورها سلبًا في العملية الاقتصادية برُمّتها في البلدان العربية (راجع الفصل الرابع من أجل المناقشة المعيارية المُفصّلة لهاته النقطة المركزية). فالمساواة هي جزء لا ينفصل عن العملية الاقتصادية، وفي ظلّ شُيوع عدم المساواة في المجتمع تتباطأ العملية الاقتصادية، وقد تصل إلى مستويات دُنيا سمّاها الباحثون في مجال التنمية الاقتصادية «دائرة التنمية المُفرَغة». وهذا ما يُبرزه بجلاءٍ تقرير التنمية البشرية لعام 2013، حيث تتجلّى واضحةً آثار عدم المساواة في البلدان العربية في ظلّ الفوارق في التعليم والصحة والدّخل.

الجدول (1-2)

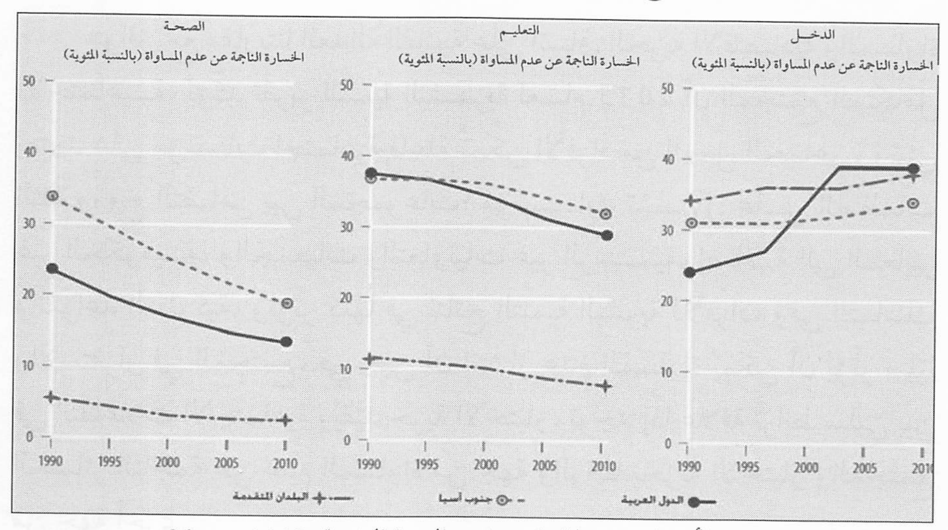
ترتيب الدول العربية بحسب دليل التنمية البشرية (2012)
(مقارنة مع الدول الإسكندنافية الثلاث)

تنمية بشرية	الترتيب عالميًا	الترتيب عربيًا	الدول	دليل التنمية البشرية	متوسط العمر المتوقع عند الولادة	متوسط سنوات الدراسة	متوسط سنوات الدراسة المتوقع
مرتفعة جدًا	1		النرويج	0,955	81,3	12,6	17,5
	7		السويد	0,916	81,6	11,7	16,0
	15		الدانمارك	0,901	79,0	11,4	16,8
	36	1	قطر	0,834	78,5	7,3	12,2
	41	2	الإمارات العربية المتحدة	0,818	76,7	8,9	12,0
مرتفعة	48	3	البحرين	0,796	75,2	9,4	13,4
	54	4	الكويت	0,790	74,7	6,1	14,2
	57	5	العربية السعودية	0,782	74,1	7,8	14,3
	64	6	ليبيا	0,769	75,0	7,3	16,2
	72	7	لبنان	0,745	72,8	7,9	13,9
	84	8	عُمان	0,731	73,2	5,5	13,5
	93	9	الجزائر	0,713	73,4	7,6	13,6
	94	10	تونس	0,712	74,7	6,5	14,5
متوسطة	100	11	الأردن	0,700	73,5	8,6	12,7
	110	12	فلسطين	0,670	73,0	8,0	13,5
	112	13	مصر	0,662	73,5	6,4	12,1
	116	14	سورية	0,648	76,0	5,7	11,7
	130	15	المغرب	0,591	72,4	4,4	10,4
	131	16	العراق	0,590	69,6	5,6	10,0
منخفضة	155	17	موريتانيا	0,467	58,9	3,7	8,1
	160	18	اليمن	0,458	65,9	2,5	8,7
	164	19	جيبوتي	0,445	58,3	3,8	5,7
	169	20	جزر القمر	0,429	61,5	2,8	10,2
	171	21	السودان	0,414	61,8	3,1	4,5
	-	22	الصومال	-	51,5	-	2,4

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية، 2013: نهضة الجنوب، تقدم بشري في عالم متنوع** (نيويورك: البرنامج، 2013)، ص 156- 159.

الشكل (1-1)

نقص التنمية الناجم عن عدم المساواة في البلدان العربية (مقارنة مع بلدان جنوب آسيا والبلدان المتقدمة)



المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية، 2013، ص 34.

نستنتج من هذه الدراسة أن اللامساواة السائدة في العالم العربي هي ذات طبيعة مركّبة ولا تخصّ حصريًا اللامساواة في الدخل. لكن أهم خلاصة نستخلصها تبقى هي تأكيد علاقة تناسب عكسيّ بين عدم المساواة والتنمية، حيث يخسر دليل التنمية البشرية المُعدّل بعامل عدم المساواة أزيد من ثلاثة أرباع قيمته الإجمالية بسبب عدم المساواة (من خلال الجمع بين التأثيرات السلبية التراكمية لعدم المساواة في الدخل والتعليم والصحة).

كما تُبيّن هذه الدراسة أن العالم العربي يشهد تزايدًا في عدم المساواة في الدخل، على غرار أغلبية المناطق في العالم، أكانت المتقدّمة منها أم الأقل تقدّمًا، مع تراجع ملموس في عدم المساواة في الصحة والتعليم. وهذا ما أبرزه العديد من الدراسات الحديثة التي أوضحت أن النمو الاقتصادي الذي شهده العديد من الدول العربية، فضلًا عن كونه لا يتصاحب بنسب مقبولة لخلق الوظائف (Jobless Growth)، فإنه يؤدّي لا محالة إلى زيادة في التفاوت في توزيع الدخل، ما يُثير أسئلة جوهرية في شأن الموازنة البالغة التعقيد بين السياسات

الاقتصادية التي تهدف إلى تحقيق نموٍّ أسرع وتلك التي تضع نصب أعينها مبادئ العدالة الاجتماعية، وبالتالي تحصر النمو الاقتصادي في خدمة التنمية، ولا تجعل منه غائيّة قائمة بذاتها.

بتوافق مع مقاربتنا العدالة القائمة على اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعيــة، يُؤكّد تقرير التنمية البشــرية لعــام 2013 أن المجتمع المتكامل يعتمد على مؤسّسات اجتماعية فاعلة تُمكّن الأفراد من العمل الجماعي، وتبني الثقة وروح التضامن بين المجموعات؛ مُؤسســات تشــتمل علــى المنظّمات غير الحكوميــة، والجمعيات والتعاونيات غير الرســمية، إضافــةً إلى المعايير والقواعد السلوكية، وتؤثّر كلها في نتائج التنمية البشرية للأفراد، وفي التماسك والاستقرار في المجتمع، في حين أن انتشار عدم المساواة يُمكن أن يُؤثّر سلبًا في التفاعلات الاجتماعية ويُقيّد حرية الاختيار. توجد إذًا علاقة ترابط سلبيّ بين الخسائر الناجمة عن عدم المساواة من جهة والرضا بحرّية الاختيار والمجتمع من جهة أخرى.

الجدول (1 - 3)
الترابط السلبي بين خسائر دليل التنمية البشرية والرضا بحرّية الاختيار والمجتمع

مجموعة دليل التنمية البشرية	مجموع الخسائر في دليل التنمية البشرية الناجمة عن عدم المساواة، 2012 (بالنسبة المئوية)	الرضا بحرية الخيار، 2007 - 2011 (نسبة الإجابة بالرضا)	الرضا بالمجتمع، 2007-2011 (نسبة الإجابة بنعم)
تنمية بشرية مرتفعة جدًا	10,8	81,5	85,9
تنمية بشرية مرتفعة	20,6	66,3	76,4
تنمية بشرية متوسطة	24,2	77,8	79,9
تنمية بشرية منخفضة	33,5	61,8	72,2
الدول العربية	25,4	54,6	67,6

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية، 2013، ص 40.

يتبيّن من خلال هذه الدراسة أن الدول العربية تخسر بفعل التأثير السلبي لعدم المســاواة في التفاعلات الاجتماعية ما مُعدّله رُبع دليل تنميتها البشــرية (25.4 في المئة)، ما يتوافق مع مســتوى الدول ذات التنمية البشرية المتوسطة (24.2 فــي المئة). في حين أنه إذا نظرنا إلى مؤشّــرات الرضا بحرّية الاختيار (54.6 في المئة) والرضا بالمجتمع (67.6 في المئة)، فإن الدول العربية تتميّز بنسب رضا أكثر تدنيًا وتفاقمًا لا تبلغ حتى مستويات الدول ذات التنمية البشرية المنخفضة (على التوالي 61.8 في المئة و72.2 في المئة).

من جهة أخرى، يفرز التقرير ذاتُه مؤشّــرًا آخر لمقاربة الشــروط العميقة للتنمية والمُتمثّل في الرضا العام بالحياة (يُحسَــب علــى مقياس من صفر إلى عشرة). وفقًا لبيانات هذا المؤشّر لعام 2013، يبلغ متوسّط الرضا العام بالحياة أعلى مســتوياته في الدانمارك (حيث يســجّل درجة 7.8)، فــي حين من غير المُفاجئ أنه يذوي إلى أدنى مســتوياته في البلدان العربية ذات التنمية البشرية المتوسطة إجمالًا (4.8).

الجدول (1-4)

الرضا العام بالحياة والرضا بالرعاية الصحية وبالتعليم

مجموعة دليل التنمية البشرية	الرضا العام بالحياة، 2011-2007 (صفر: أقل درجة من الرضا؛ عشرة: أعلى درجة من الرضا)	الرضا بالرعاية الصحية، 2009 - 2007 (نسبة الإجابة بنعم)	الرضا بجودة التعليم، 2011 (نسبة الإجابة بنعم)
تنمية بشرية مرتفعة جدًا	6,7	61,9	61,3
تنمية بشرية مرتفعة	5,9	55,2	58,0
تنمية بشرية متوسطة	4,9	68,7	69,2
تنمية بشرية منخفضة	4,5	50,0	56,5
الدول العربية	4,8	54,3	50,0

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية، 2013، ص 30.

يبقى أنه عند تقويم مستويات التفاوت الاجتماعي ومستويات الفقر النسبية، من المهم عدم إغفال بعض الظروف الاجتماعية والسياسية «غير المرئية»، من قبيل طرح سؤال: «هل يستطيع الفقراء الظهور في الأماكن العامة من دون الشعور بالخجل؟». فهذه الظروف تؤدي دورًا أساسيًا في نظرة المرء إلى نظرائه وإلى المجتمع، ومن ثَمَّ إلى نفسه، واستشعاره بالرضا عن النفس واحترام الذات[28].

الجدول (1 - 5)
التكامل الاجتماعي من خلال رفاه الفرد والنظرة إلى المجتمع والشعور بالأمان (2007-2011)
(مقارنة مع الدول الإسكندنافية الثلاث)

الدول	رفاه الفرد			النظرة إلى المجتمع (بالنسبة المئوية للمجيبين بنعم)			الشعور بالأمان (بالنسبة المئوية للمجيبين بنعم)
	الرضا العام بالحياة (من 0 إلى 10)	الرضا بحرية الخيار (نسبة الإجابة بالرضا)	الرضا بالوظيفة (نسبة الإجابة بالرضا)	الثقة في الأفراد	الثقة بالمجتمع المحلي	الثقة في الحكومة الوطنية	
النرويج	7,6	93,0	-	-	92,8	54,0	81,0
السويد	7,5	93,0	91,8	55,0	92,5	64,0	78,0
الدانمارك	7,8	93,0	94,0	60,0	93,4	47,0	79,0
قطر	6,6	90,0	86,0	23,0	90,4	89,0	87,0
الإمارات العربية المتحدة	7,2	87,0	88,7	18,0	93,8	-	90,0
البحرين	4,5	73,0	79,3	11,0	88,2	-	60,0

يتبع

(28) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، وتحديدًا خامسًا: آمال الإنسان العربي في الاعتراف واحترام الذات.

تابــع

الكويت	6,6	75,0	84,9	11,0	81,5	-	-
العربية السعودية	6,7	57,0	81,8	36,0	85,9	-	77,0
ليبيا	4,9	41,0	64,3	-	68,7	-	91,0
لبنان	5,2	65,0	70,8	7,0	74,1	37,0	69,0
عُمان	6,9	91,0	85,3	-	89,9	-	-
الجزائر	5,2	53,0	58,7	16,0	73,9	53,0	49,0
تونس	4,7	58,0	59,4	15,0	66,0	47,0	47,0
الأردن	5,7	72,0	74,9	9,0	75,6	77,0	81,0
فلسطين	4,8	51,0	70,8	9,0	71,5	49,0	59,0
مصر	4,1	57,0	64,7	22,0	61,0	63,0	58,0
سورية	4,1	47,0	55,5	9,0	44,8	-	65,0
المغرب	5,1	54,0	65,4	58,0	69,4	60,0	67,0
العراق	5,0	30,0	64,2	15,0	66,7	37,0	41,0
موريتانيا	5,0	56,0	55,3	30,0	62,2	43,0	62,0
اليمن	3,7	59,0	54,3	27,0	51,9	39,0	67,0
جيبوتي	4,4	74,0	70,0	55,0	75,3	68,0	72,0
جزر القمر	3,9	50,0	49,8	35,0	77,2	44,0	78,0
السودان	4,4	56,0	48,8	31,0	72,7	54,0	75,0
الصومال	-	-	-	-	-	-	-

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية، 2013، ص 185 – 189.

تبدو نتائج هذه الدراســة بديهيّة لكلّ من خبِر الــدول العربية وأحوالها، حيث نجد مثلًا أن مؤشّــر الثّقة بين الأفراد لا يتجاوز معــدّل 23 في المئة في مجموع الدول العربية (مع مســتويات قياسية تصل في بعضها إلى 9 أو حتى 7 في المئة!)، في حيــن أنها تمثّل إحدى الركائز الأساســية للتكامل الاجتماعي وللعمليــة الاقتصاديــة بِرُمّتها (راجع في ذلــك مقاربتنا المعياريــة في الفصل

الرابع). أما إذا نظرنا إلى مؤشّر الرضا العام بالحياة فيبلغ بالكاد معدّل 5.1 في مجموع الـــدول العربية، على طرفي نقيض معدّلاته في الـــدول المتقدّمة (مثلًا نجده يتجاوز 7.6 في الدول الإسكندنافية الثلاث).

نخلص من هذا العرض الســـريع إلى أن الوضعيـــة الراهنة للبلدان العربية في ظل سيادة هذه السياســـات النيوليبرالية أصبحت مُرادفة للضعف والهامشية والتبعيّة والرضوخ[29]، وأن تفاقم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية يعطي دليلًا آخر على الضرورة الملحّة لاستشـــراف النماذج المستدامة البديلة من الأرثوذكســـية النيوليبرالية[30]. وهذا بالضبط ما يجب أن يطمح إليه أُفق ما بعد الربيع العربي.

يؤكد سمير أمين من هذا المنظور أن الحركة الاحتجاجية الراهنة في العالم العربي إن كانت تهدف إلى دمقرطة المجتمع وإلى تحقيق سياســـات اقتصادية واجتماعية جديدة، فهي تتحدّى في الآن نفسه النظام الدولي، بمعنى أنها تسائل أيضًا مكانة الدول العربية من النظام الاقتصادي العالمي، وسُـــبل خروجها من الرضوخ للنيوليبرالية، ومكانتها من النظام السياســـي العالمي، أي سُبل انعتاقها من إملاءات الولايات المتحدة وحلف شـــمال الأطلسي[31]. يدافع منير شفيق بدوره عن أن مشـــروع بناء النظام الاقتصادي العربي الداخلـــي لما بعد الربيع العربـــي لا ينفصل عن «إجراء نقد عميق وعلمي للنظام الرأســـمالي الإمبريالي العَوْلمي على المستوى العالمي كما على مســـتوى امتداده العالم ثالثي»، ومن

---

(29) فهمي جدعان، رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشـــفة (بيروت: المؤسســـة العربية للدراسات والنشر، 2002)، ص 14-16.

(30) من جديد، كي لا يُفهم حديثنا بأننا نضع الإخفاقات العربية كلها على شمّاعة تهافت المنطق النيوليبرالـــي وحتى نَزِر ما لقيصـــر لقيصر، يجب أن نُعاود تأكيـــد الدور المركزي والمُحـــدِّد الذي أدّته (وتؤديه) الإخفاقات البِنيوية الوطنية وسياقات الفساد وغياب مناخ التنافسية في البلدان العربية. من وجهة نظرٍ تطورية لاماركية، هذه العوامل الذاتية (Internal Selection) هي ربما الأكثر أهميةً وتحديدًا، في خلاف الرؤية الداروينية التي تختزل عوامل التطوّر في المؤثّرات المحيطة الخارجية (Natural Selection).

(31) «Samir Amin: «C'est un mouvement qui va durer des mois et des années»,» Entretien réalisé par Hassane Zerrouky, *L'Humanité*, 1/8/2011.

ثم «التفكّر الجاد بمشـــروع البديل الثالـــث للنظام الاقتصـــادي [عن النظامين الاشتراكي والرأسمالي النيوليبرالي]»[32].

نروم في هذا الكتاب تحديدًا المساهمة في هذا المشروع العلمي النقدي، بدرجة خاصة من خلال التمييز الصارم والبيّن بين هذه الأرثوذكسية النيوليبرالية المهيمنة اليوم والنظام الليبرالي الاجتماعي المرتجى لما بعد الربيع العربي، ثم بيان نجاعته واستدامته واتساقه مع مقوّمات العدالة الحقيقية من حرية ومساواة واندماج اجتماعي.

رابعًا: آفاق الخروج من بوتقة الأرثوذكسية النيوليبرالية

حاليًا، يعمل مشروع الأرثوذكسية الاقتصادية على العودة إلى الوضع السّابق (Business as Usual)، لكنه يواجه عددًا من التناقضات الذّاتية من حيث أن تماسكه الداخلي الهشّ اهتزّ بشـــدّة بفعل الأزمة. نحن اليوم إذًا بصدد التحوّل من أزمة تنظيم الرأسمالية النيوليبرالية إلى أزمة نظاميّة شاملة: السؤال الجوهري المطروح تحوّل من مُساءلة التدابير الإجرائية لتصحيح إخفاقات السوق إلى مساءلة قدرة النسق الرأسمالي بِرُمّته على تلبية الحاجات الاجتماعية بشكل مُستدام، حيث إنه أصبح من الممكن التفكير في أنساق اقتصادية بديلة تكون أكثر استدامة.

نهدف في هـــذا الكتاب علـــى وجه التحديـــد إلى المســـاهمة في نظرة استطلاعية إلى هذه السبل والآفاق الجديدة، خصوصًا أن بعض معالمها موجود فعلًا على أرض الواقع، حيث هناك اليوم بدائل حقيقيّة من إملاءات السياسات النيوليبرالية. على سبيل المثال، أيسلندا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي رفض في اســـتفتاءٍ شـــعبي غداة أزمة الرهن العقاري إنقاذ المصارف الخاصة، وترك بعضها ينهار، كما حكم على العديد من المصرفيّين على جنحهم المالية. نتيجةً لذلك، تشهد أيســـلندا توقعات اقتصادية طموحة جدًا وفقًا لدراسات المفوضية

(32) منيـــر شـــفيق، «الثـــورات العربيـــة والبديـــل الاقتصـــادي،» (قضايـــا، مركـــز الجزيـــرة للدراســـات، 23 تمـــوز/ يوليـــو 2011)، علـــى الموقـــع الإلكترونـــي: <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/201172373331184894.htm>.

الأوروبيــة لعام 2012، تصل إلى ثلاثة أضعاف معــدل نموّ باقي دول الاتحاد الأوروبي، بعد أن أنهت عام 2011 بنسبة نموٍّ بلغت 2.1 في المئة[33].

من أجل ذلك، سوف نبدأ باستشــراف معالم النموذج الليبرالي المرتجى لما بعد الربيع العربي، من خلال المناقشــة الأوّلية للإشكالية الأساس المتمثّلة في اتســاق الحرية والمســاواة. ففي ظلّ بداية انحسار شــدّة وطأة الرأسمالية المتوحشــة التي أصبحت تعانــي اليوم أزمــة أيديولوجية حقيقية[34]، يســعى هذا الكتاب إلى الذهاب أبعد مــن المقاربة «الوضعيّة» التــي تنزع الغطاء عن الاختلالات العميقة الناتجة من السياســات النيوليبرالية، إلى مقاربة «معياريّة» تدحــض التســويغات الواهية للأرثوذكســية النيوكلاســيكية المؤسِّســة لهذه السياســات[35]، وتســائِل الطبيعة العميقة للســوق وماهيّة البعــد الاجتماعي والديمقراطي داخل الاقتصاد[36]. ونحن ننطلق من فكرة أن هذه الطبيعة العميقة

(33) Cesar Perez Navarro, «L'Islande fera le triple de la croissance de l'UE en 2012,» *Presse Gauche*, 10/1/2012.

(34) Joseph E. Stiglitz, «The Ideological Crisis of Western Capitalism,» *Project Syndicate*, 6/7/2011.

(35) Peter Söderbaum, «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science and Economics,» *Real-World Economics Review*, no. 60 (June 2012), pp. 107-119.

(36) مُســائِلة في الآن ذاته النموذج الديمقراطي الغربي نفسه الذي لا يخلو من نقائص مثل بُعد «استيلاب» الإنســان (Alienation) كما يُبيّنه الفكر الماركسي، أو بُعد «تَشْــيِيئه» (Reification) كما يُجلّيه مثلًا أليكســي دو توكفيل: «أودّ أن أتخيّل تحت أي ملامح جديدة يمكن للاســتبداد أن يَحُل في العالم: أرى حشدًا لا يُحصى من الناس متماثلين ومتساوين يَدُورون بلا هوادة حول أنفسهم من أجل الحصول على مُتع صغيرة ومبتذلة، يملأون بها نفوســهم. كُلّ واحد منهم، منطَوٍ بمعزل عن الآخرين، هو كغريب عن مصير كل الآخرين (...). فوق هؤلاء تنتصب سلطة هائلة ووصيّة، تأخذ على عاتقها بمفردها تأمين تَمتعهم والسَّــهَرِ على مصيرهم. [هذه الســلطة] هي مُطْلقة، دقيقة، مُنتظِمة، مُؤَمِّنة ووديعة (...). كنت دائمًا أعتقــد أن هذا النوع من العبوديــة، المنتظِمة، الوديعة، الهادئة، (...) يمكن توليفها بشــكل أفضل ممّا نتصوّر مع بعض الأشــكال الخارجية للحرية، وأنه لن تكون استحالة بالنسبة إليها أن تستوطن حتى في ظلّ سيادة الشــعب ذاتِها». انظر: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, oeuvres complètes; 1 et 2, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 434.

ســوف نعود إلى مناقشــة هذه الأبعاد الجوهرية في علاقتها بتقدير وتحقيــق الذات في: الفصل الخامس من هذا الكتاب، وتحديدًا في خامسًا: آمال الإنسان العربي في الاعتراف واحترام الذات.

مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بإشـــكالية توافق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية، لنُبيّن أصالة هذا الاتساق داخل نظام نسمّيه النموذج الليبرالي المستدام[37].

إن مقاربتنـــا التحليليـــة مرتبطة ارتباطًـــا وثيقًا بنظريات التنمية البشـــرية المستدامة التي أُسّســـت انطلاقًا من أبحاث الاقتصادي الهندي أمارتيا صن[38] الذي هو فـــي الآن ذاته من أبـــرز المفكّرين المعاصرين الذين نظّروا لمســـألة اتساق الحرية والمساواة الاجتماعية في إطار النظام الليبرالي. لذا، نُركّز بشكل محوري على المقاربة «المعيارية» للاقتصاد السياسي التي تستدل على استدامة النموذج الليبرالي تحت الشروط الإلزامية لاتســـاق الحرية والمساواة وإعادة تضمين العلاقـــة الاقتصادية داخل إطارها الصحيح، الإنســـاني والاجتماعي. تكتسي الحرية هنا مدلولات غير مســـبوقة من حيث كونها مبدأ أساسيًا للفعل الفردي ولخلق القيمة بقدر ما هي مرتبطة بالتفاعل الاجتماعي وبتوزيع القيمة المُولَّدة. فعلـــى الرغم من أن هذا النموذج يقوم علـــى الفردانية الأنطولوجية، لا يظهر الفرد أساسًـــا في هذا النهج على أنه مستقل وذاتي كما هي الحال في النظريات التعاقدية التقليدية، بقدر ما تُســـتمَد حريته الفردية من اتساق التفاعل الاجتماعي.

خامسًا: استشراف معالم النموذج الليبرالي المستدام

تتمثّل أُولى أهداف هذا الكتاب إذًا في تعريف النموذج الليبرالي وتحديد طبيعتـــه العميقة، إذ إنه يظل مبهمًا اليوم، إن في شـــقّه الاقتصادي أم في شـــقّه السياســـي، وحتى الفلسفي، ومتّســـمًا بســـوء فهم عميق[39]، بتزامن مع غياب

---

(37) نوظّف مفهوم «الاســـتدامة» هنـــا في مدلوله العـــام المتعارف عليه، بمعنـــى الحفاظ على البيئة والموارد الطبيعية مع ضمان المســـاواة والعدالة الاجتماعية، ومـــن دون التخلي عن أهداف النمو الاقتصادي وخلق القيمة. أو بمعنى آخر، تلبية حاجات الحاضر من دون المساس بقدرة الأجيال المقبلة على تلبية حاجاتها.

(38) Sakiko Fukuda-Parr, «Millennium Development Goals: Why they Matter,» *Global Governance*, vol. 10, no. 4 (October-December 2004), p. 396.

(39) أحد أهم مصادر ســـوء الفهم هذا هو هيمنة بعض الآراء الليبرالية المتطرّفة التي تُنكر فكرة العدالـــة الاجتماعية وتواجهها بالنقد الـــلاذع، مثلاً لدى فريدريك هايك وروبـــرت نوزيك. غير أن هذا =

السياقات العربية الحاضنة له لعقود طويلة[40]. فالمشروع الليبرالي جاء إلى العالم العربي مبتورًا ومشوّهًا خصوصًا في بداياته الأولى مع رفاعة الطهطاوي الذي لم يهتمّ سوى بتمظهر التقدّم الغربي في أشكال التمدّن، ومن دون الوصول إلى الأسباب العميقة لهذا التقدّم المتمثّلة في توطّن وترسّخ المبادئ الليبرالية من حريةٍ وحقوق ملْكية وتعاقد وثِقة. ولم تكن المحاولات اللاحقة أسعد حظًّا، أكان عند أحمد لطفي السيد أم عند جمال الدين الأفغاني أم محمد عبده أم غيرهم، بحيث لم تفلح - في أحسن الأحوال - إلا في اختزال النموذج الليبرالي في بُعده السياسي والإتيان به ناقصًا مبتورًا. ولشدّة ما جرى طمس معالم الليبرالية وإرخاء أسدالٍ أيديولوجية حولها «[ما عاد] بديهيًا لمن لا يعرف اللغات الأوروبية أن الكلمة مشتقّة من الحرية في اللّغة الفرنسية والإنكليزية. إنها تعني إذن فكر الحرية ومشروعها. والفكر والمشروع هذان هما عصارة أفكار وأحلام وآمال مفكّرين عظام، كانوا أيضًا من آباء الديمقراطية، منهم ديفيد هيوم وبنجامين فرانكلن وتوماس باين وألكسيس دو توكفيل وشارل كومت وجون ستيوارت ميل وآدم سميث وليونارد ريد وغيرهم»[41].

ولذلك فحتى حين ينتقد الليبرالية أحد منتقديها الأكثر موضوعية، فهو لا يُفرّق بين «الوعاء» الليبرالي و«المضمون» الرأسمالي: «إن خلق الثروات شيء وتوزيعها العادل شيء آخر. وإذا أثبتت الليبرالية حقيقةً لا تُجادَل فهي فائق قدرتها على الخلق وفائق عجزها عن توزيعها العادل. هذا ما أدّى إلى خلق مجتمعات غير سويّة تتكدّس فيها جُلّ الثروة بين أيادي [أيادٍ] قليلة ويُترك الفُتات للبقيّة»[42].

= لا يعني أن النموذج الليبرالي هو حكر على هؤلاء، إذ اعتبر مفكّرون ليبراليون آخرون مثل جون رولز وأمارتيا صِن وفيليب فان باريس، أنه متوافق تمامًا مع أشكال تصحيحية لدرء الاختلالات الناشئة عن سير السوق الحر.

(40) امحمد مالكي، «دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية،» في: امحمد مالكي [وآخرون]، **الإنفجار العربي الكبير في الأبعاد الثقافية والسياسية**، إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

(41) منصف المرزوقي، «عن أي ديمقراطية تتحدّثون (5): الليبرالية اليوم كألدّ عدوّ للديمقراطية،» (العصر (موقع إلكتروني)، 27/ 9/ 2004).

(42) المصدر نفسه.

من الواضح أن حديث منصف المرزوقي هنا يخصّ النمط الرأسمالي لتراكم رأس المال (وللسلطة في آن)، في حين أن الليبرالية في أساسها هي «وعاءٌ» حيادي في إمكانه أن يستوعب أي «مضمون» رأسمالي أو اشتراكي.

لا غرو إذًا أن مفاهيم التحرير الاقتصادي والفردانية أصبحت في مدلولها الغالب في الوطن العربي مرادفة للرأسمالية المتوحّشة، وللغياب الصارخ للعدالة الاجتماعية، وللأزمات المالية والاقتصادية المتعاقبة. هدفنا الأساس في هذا الكتاب هو أن نبيّن أن هذه التمظهرات، إن كانت تجد لها بعض التسويغات النيوكلاسيكية عبر نَمَذجاتها الرياضية البئيسة للواقع الاقتصادي[43]، فهي لا تعبّر عن الطبيعة العميقة للنموذج الليبرالي التي تتمثّل في تأكيد الحرية في التبادل الطوعي لحقوق الملْكية ونمط التنسيق اللامركزي، وتتضمّن مجالات اتساق حقيقية ورحبة مع قِيَم العدالة. فالعيب في نظرنا ليس في النموذج الليبرالي في حدّ ذاته وإنما في تطبيقاته الخاطئة، التي تتجسّد غالبًا في الشكل الليبرتاري أو النيوليبرالي.

على عكس الليبراليين الاجتماعيين يعتقد النيوليبراليون - وفقًا لميشال فوكو - أن ما يجب أن يشكّل المبدأ الأساس الذي يحكم السلوكات الاجتماعية كلها، العامة منها أو الخاصة، هو المنافسة عوضًا عن التبادل الطوعي. من أجل ذلك، تستلزم النيوليبرالية القرار السياسي لتعزيز المنافسة في مجالات الحياة الاجتماعية كلها، ليس - أو في المقام الأول - في الاقتصاد فحسب: «عندما تَشْتَقون من اقتصاد السوق مبدأ «دَعْهُ يعمل»، فهذا يعني أن في الجوهر أنكم ما زلتم محاصرين داخل ما يمكن أن نُطلق عليه «سذاجةً طبيعية»، وهو ما يعني أنكم تنظرون إلى السوق، أكان محدّدًا بالتبادل أم محدّدًا بالمنافسة، على أنه على أي حال مُعطى من معطيات الطبيعة، شيءٌ ما يتولّد

(43) يعتبر المذهب النيوكلاسيكي الليبرتاري أن السوق عادلة في جوهرها، أو يتجاهل تمامًا هذه الإشكالية، عبر تخصيص باريتو الأمْثَل (المزعوم) للموارد المتمثّل في توليد «أكبر قدر من الرّفاه لأكبر عدد ممكن» وفقًا للنظرية النفعية لجيرمي بينثام، من دون أن يأبه إطلاقًا لطبيعة توزيع هذا الرّفاه أو لمستويات الفوارق الاجتماعية الناجمة عن هذا التوزيع.

بشـــكلٍ عفوي ويتعيّن على الدولة احترامـــه ما دام حقيقةً مـــن حقائق الطبيعة (...). ممّا لا ريب فيه أنه ليس أمرًا مســـلّمًا به من حقائـــق الطبيعة (...)، ليس نتيجةً للعبة طبيعية للشهوات والغرائز والسلوكات، وما إلى ذلك (...) المنافسة هي جوهر. المنافسة هي فكرة (Eidos). المنافسة هي مبدأ إضفاء الطابع الرسمي (...). المنافسة باعتبارها منطقًا اقتصاديًا أساسيًا لن تظهر وتُنتج آثارها إلّا وفق عدد من الشـــروط التي قد تكون خُطّط لها و«شـــكل مُصطنع» (...) والمنافسة المحضة يجب أن تكـــون غاية، ولا يمكن أن تكون ســـوى غاية، غاية تفترض «سياسة فعليّة على الدوام»»[44].

إن «الشّكل» الليبرالي الذي نروم تجليته في هذا الكتاب هو بالتأكيد متباين تمامًا مع ما يصفه هنا ميشـــال فوكو من حيث تعزيز المنافســـة بين الأفراد في شتى مناحي الحياة؛ فالنموذج الليبرالي بشكل عام يقوم على طبيعة ذات أنساق معرفيّـــة متنوّعة، تتمحور في الأســـاس حول مركزية الفـــرد وأولوية الحريات الفردية (حرية الوعي والضمير وحرية التعبير والاعتقاد وحرية الاختيار والتبادل وحرية المقاولة...)، إضافـــة إلى حياديّة الدولة تجاه المبـــادرات والمعتقدات والقِيَم. ولذلك نجد أن الأنســـاق الليبرالية الاجتماعية مرتبطة تاريخيًا بمشاريع تحرير الإنســـان من تســـلّط رجـــال الدِّين المســـتبدّين، ومن ســـيطرة الحكّام الظالمين، ومن تحكّم التجّار الجشـــعين. المســـلّمة الأســـاس للفكر الليبرالي هي أصالة الفـــرد ومركزيته داخل أي نظام سياســـي أو اقتصادي، بحيث يكون النظام القائم نتيجة إجماع واتفاق بين الأفراد المكوّنين له ومتجسّـــدًا في صورة عقد اجتماعي: النظام السياســـي كما النظام الاقتصادي ينْبَنِيان على تعاقد أفراد يتخلّون بمقتضاه عن جزءٍ من حقوق ملْكيتهم عبـــر موالاة طوعية. الفارق بين الليبراليين وغيرهم هو أنهم يرفضون ربط الحقوق بأي تصوّر مسبق للخير، كما هي الحال في المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية، وهذا ما يسمح باستيعاب التعددية في المجتمع وانتظام الدوافع الفردية والجماعية المتعارضة داخله.

---

(44) Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, éd. établie par Michel Senellart; sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, hautes études (Paris: Gallimard; Seuil, 2004), p. 124.

من أجل ذلك، نجد أن أحد الجوانب الأساس في فكر آدم سميث هي تأكيده أن تقسيم العمل هو مصدر المجتمع السياسي والترابط التلازمي بين الأفراد[45]، محدثًا بذلك قطيعةً مع تقليد جون لوك الذي يعتبر أن المشيئة الإلهية هي التي تفسّر وجود الحياة الاجتماعية[46]. يتعلق الأمر إذًا في الأصل بتفسير اقتصادي محض في الأساس: العلائقية الاجتماعية هي ناتجة من كون تقسيم العمل يجعل من المستحيل بالنسبة إلى الفرد تلبية حاجاته كلها بنفسه، واستحالة استبقائه على استقلاليته الذاتية تُفضي به إلى تبادل فائض الإنتاج. المجتمع البشري هو إذًا في المقام الأول «مجتمع تجاري»[47]. يُقدَّم تقسيم العمل هنا على أنه ظاهرة طبيعية، بمعنى أنه متعلّق بجانب أساس من الطبيعة البشرية يتمثّل في الميل الطبيعي إلى تقسيم العمل وإلى التبادل. تأصيل آدم سميث هذا للترابط التلازمي داخل المجتمعات البشرية على أساس تقسيم العمل الطبيعي يجعل منه ظاهرة اقتصادية ذات آثار إيجابية في المجتمع ككلّ، من غير أن يعني ذلك بالضرورة أن العلاقات البين - فردية هي تجارية بحتة؛ فما يصفه سميث هو الأصل الاقتصادي للمجتمعات السياسية التي تفترض وجود علاقات اجتماعية معقّدة، بما في ذلك علاقات السلطة والنفوذ، حيث التفاعل بين الأفراد متناغم، وحيث يتمّ تجنب الصراعات العنيفة وضمان استدامة السلام والتنمية في المجتمع. بيد أن هذا الوئام الاجتماعي لا يتشّكل طبيعيًا أو ميكانيكيًا انطلاقًا من لا شيء (ex nihilo)، بل هو نِتاج عقد اجتماعي وتشريعات وحكامة جيّدة، فضلًا عن تواتر التفاعل الاجتماعي واستقرار العيش المشترك.

هذا ما يطرح في الآن ذاته سؤال جذور اللامساواة والتفاوت في المجتمع: هل هي «طبيعية» أم «اجتماعية»؟ فمن الواضح أن الاختلافات الطبيعية

---

(45) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, General Editors R. H. Campbell and A. S. Skinner; Textual Editor W. B. Todd, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith; 2, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976).

(46) John Locke, *Two Treatises of Government* (London: Everyman's Library, 2000).

(47) Smith, p. 37.

الكامنة في أيّ شكل من الأشـكال الاجتماعية لا تكفي بذاتها لإنتاج الفوارق الاجتماعية؛ فأغلب أشكال اللامساواة تُبنى في علاقة جدلية لهذه الاختلافات مع محيطها الاجتماعي، متمثّلة بدرجة أسـاس في عدم المساواة في الحصول على الموارد النادرة والقيّمة أو على الوضعيات الاجتماعية[48]. مثلًا، التباينات بين الأفراد الذين يولدون مختلفين بيولوجيًا في لون البشـرة أو لون العينين أو الشعر ليست في حدّ ذاتها لامسـاواة، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الاختلافات البيولوجيـة في النوع الاجتماعي التي تُنتج لامسـاواة بين الجنسـين تُعتبر من بين أقدم أشـكال التفاوت في التاريـخ وأكثرها انتشـارًا[49]. هذه الاختلافات البيولوجية لا تُصبـح فوارق إلّا إذا تكوّنت - على أساسـها - لامسـاواة في الوصول إلى الموارد النادرة والوضعيات الاجتماعية المنشـودة في المجتمع. وهذا النوع من التفاوت متجذّر بعمق في التاريخ والجغرافيا إلى درجة أنه غالبًا ما يُصوَّر على أنه طبيعـي، في حين أنه - باعتباره نتاجًـا اجتماعيًا وتاريخيًا - اصطناعيّ محض. يؤكّد عالم الاجتماع الفرنسـي آلان أكاردو في هذا الصّدد: «يتشكّل التنوع البشـري من «اختلافات» (عرقية وجنسية وسلوكية... وما إلى ذلك) يجب تسجيلها على ما هي عليه تحديدًا، كمجرّد اختلافات «واقع»، ذات أصل طبيعي تارةً وثقافي تارةً أخرى، «لا شيء» يسمح بتحويلها إلى اختلافات «قِيمة» (...)؛ ومع ذلـك، بخصوص التنوّع الاجتماعي يرفـض أنصار النظام القائم الاعتراف بأنه لا يتعلّق الأمر هنا بمجرّد اختلافات متعلّقة بالحقائق يجب استيعابها، لكن بلامسـاواة اجتماعية مفروضة تاريخيًا بالقسـر وكنتاج لتنظيم اجتماعي مَعِيب»[50].

وفقًا لجون رولز، فإن إحدى السمات الأساسية والمميّزة لنظام «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» (Property-owning Democracy)[51] هي أن نظام

---

(48) Patrice Bonnewitz, *Classes sociales et inégalités: Stratification et mobilité*, thèmes et débats. Sociologie (Rosny: Bréal, 2004).

(49) Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, liber (Paris: Seuil, 1998).

(50) Alain Accardo, «Chronique,» *La Décroissance*, no. 57 (Mars 2009), p. 4.

(51) الترجمة الحرفية لهذا المفهوم المركزي في مقاربتنا النموذج الليبرالي المستدام بـ «ديمقراطية امتلاك الملْكية» أو «ديمقراطية ملْكية الملْكية» لا تسـتوعب حمولته العميقة كما نجدها عند جيمس ميد =

الأسواق التنافسية داخله يعمل على تفريق ملْكية الثروة ورأس المال وتفتيتها، وبالتالي يعمل على منع جزء صغير من المجتمع من السيطرة على الاقتصاد، وبشكل غير مباشر، على الحياة السياسية أيضًا. وفي حين أن «رأسمالية دولة الرفاهية» (Welfare State) تسمح لفئة صغيرة أن يكون لها احتكار وسائل الإنتاج، فإن لـ «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» القدرة على تجنب ذلك، لا عن طريق إعادة توزيع الدخل «بَعديًّا» وإنما من خلال ضمان تشطير ملْكية الأصول المُنْتِجة ورأس المال البشري على نطاق واسع «قبْليًّا»، على خلفية الحريات الأساسية على قدم المساواة، والمساواة المنصفة في الفرص. الفكرة الأساس هنا ليست مجرّد محاولة تصحيح اللامساواة ذات الأصل الطبيعي أو الاجتماعي، وإنما وضع جميع المواطنين في وضعية تُمكّنهم من إدارة شؤونهم الخاصة والمشاركة في التعاون الاجتماعي على أساس من الاحترام المتبادل في ظلّ ظروف متساوية بشكل ملائم. إذًا، يضع النموذج الليبرالي في شكله الاجتماعي الإنسان والعدالة الاجتماعية في محور اهتماماته، لينبع من رافدَيْن يتبلور كلاهما داخل فكرة العقد الاجتماعي ويتكاملان بالتدريج: رافد الحرية الاقتصادية ورافد المساواة الاجتماعية وتكافؤ الفرص. ومن هذا المنظور، فإن نظام المجتمع، أكان في شِقِّه الاقتصادي من حيث إنتاج وتوزيع الخيرات، أم في شقّه السياسي من حيث تحديد السلطات وتوزيعها، قائم على الاتفاق الطوعي والتعاقد المنصف بين الأفراد. ومن ثَمّ، يتجلّى أن «المساواة ليست هادمة للحرية بل هي شرطٌ لها»[52]، وأن بُعْدَي العدالة والحرية مترابطان ترابطًا تلازميًا.

تنتصب إذًا مقاربتنا النموذج الليبرالي على طَرَفيْ نقيض الليبرالية المتوحّشة

= وجون رولز، التي تخصّ تفتيت ملْكية الثروة ورأس المال على أوسع نطاقٍ اجتماعي ممكن، في حين أن ترجمته بـ «ديمقراطية تملّك الجميع للملْكية» قد تكون مُضلِّلةً وتوحي بالامتلاك الجماعي لوسائل الإنتاج، لا بتشطير (Atomicity) الملْكية الخاصة. من أجل ذلك، ارتأينا في هذا الكتاب أن المفهوم الأقرب إلى روح المعنى هو «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية».

(52) عزمي بشارة، في الثورة والقابليّة للثورة (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 47-48.

النفعية، حيث نطوّر رؤية جديدة تربط بين الليبرالية وشروط الاستدامة، بمعنى مزاوجة العدالة الاجتماعيـــة مع الاقتصاد الحر، من دون اللجـــوء إلى مِعيارية أخلاقية[53]، ومـــن دون التخلّي عـــن الفاعلية الاقتصادية. هـــذه هي الأرضية المِعياريـــة التي نبني عليها مقاربتنا التحليلية، في حيـــن أن الحرية داخل عالمنا العربي لا تزال «تتضخّم في الفكر بقـــدر ما تُضْمَر في الواقع»[54]، ويظلّ أغلب الكتّاب والباحثين لا يفرّقون بين الليبرالية المتوحّشة والليبرالية الاجتماعية[55]. فأغلب هذه الأبحاث لا يتطرّق إلى النموذج الليبرالي سوى بشكل سطحيّ وبناءً على أفكار نمطيّة من قبيل عدم التمييز بين الأنساق الليبرالية المتباينة، خصوصًا بين الاقتصاد النيوكلاســيكي («مدرسة لوزان»، ثم «مدرســـة شيكاغو» في ما بعد)، والاقتصاد النمساوي («مدرسة فيينا»)، في حين أن اختلافاتهم جذرية، إذ يستند الأول إلى «النمذجة الرياضية» فحسب في حين أن الآخر يرفضها بشكل جذري، مثلما أن الاقتصاد النيوكلاســيكي يفترض المعلومة الكاملة والعقلانية الكاملة للأفراد في حين أن الاقتصاد النمساوي يقوم على فكرة تشتت المعرفة في المجتمع والدور المركزي للجهل والتعلّـــم في العملية الاقتصادية، وأخيرًا يستند النيوكلاسيكيون إلى الآليّات الداروينية من «طفرات عشوائية» و«اصطفاء طبيعي»، في حين أن اجتهادات النمســـاويين تتوافق مـــع الفرضيّات اللّاماركية لـ «وراثة الخصائص المُكتسَبة» و«التعلّم التعزيزي».

التقليد النمســـاوي هو إذًا نظريّـــة واقعيّة للفعل الاقتصـــادي في حين أن

---

(53) النموذج الليبرالي المســـتدام هو إذًا في منظورنا متنافٍ تمامًا مع فكرة «تخليق الرأســـمالية المتوحّشة» التي برزت بشـــكل خاص غَداةَ الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة. هذه الفكرة تنطوي على خديعة كبرى من حيث أنها تُبرّر أيديولوجيا الرأســـمالية المتوحّشـــة، وتوهم بأنهـــا نتيجة طبيعية لعملية التحرير السياســـي والاقتصادي ومرادفة لهـــا، متغاضيةً عن جميع إخفاقات الســـوق (Market Failures)، ومسقطةً الشروط الحتميّة (الاجتماعية والديمقراطية) لاتساق أيّ نظام اقتصادي مستدام. انظر في ذلك: Yvon Quiniou, «Imposture du capitalisme moral,» *Le Monde diplomatique*, no 676 (Juillet 2010), p. 3.

(54) عبد اللّـــه العروي، مفهوم الحريـــة، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركـــز الثقافي العربي، 1983)، ص 85.

(55) كمثالٍ على هذه المقاربات الجائـــرة، انظر: الطيب بوعزّة، نقـــد الليبرالية (الرياض: مجلة البيان، 2009).

الاقتصاد النيوكلاسيكي يقوم كلّيةً على الافتراض اللاّواقعي للاختيار الفردي المثالي (Optimization) المفضي إلى التوازن الاقتصادي التلقائي والذاتي التولّد. إن عدم القدرة هاته على تمييز تنوع الأنساق الليبرالية تؤدي في الغالب إلى اختزال النموذج النيوليبرالي في الرأسمالية المتوحّشة التي يرفضها الليبراليون الاجتماعيون، بل ويقفون على النقيض منها. ولطالما انتقدوا سياساتها الجشعة قبل أن يُثبِت الواقع الاقتصادي الحالي سقوطها، كما أكّد من قبل انهيار نموذج التخطيط المركزي بشكله الشّمولي المستبد، ليبقى النموذج الليبرالي الاجتماعي الوحيد القادر على معالجة اختلال النظريتين وتحقيق العدالة الاجتماعية. وهو ما يتجلّى مثلًا في تجارب الدول الإسكندنافية القائمة على النموذج الليبرالي الديمقراطي والاجتماعي؛ فمع كونها من بين الدول الأغنى في العالم[56] إذ تُوفّر نوعية الحياة الأفضل لعموم المواطنين (الصحة والتعليم والبيئة... إلخ)، فإنها تتميّز في الآن نفسه بمعدّلات ضريبية مرتفعة، وبشبكة ضمانٍ اجتماعي واسعة وسخيّة، وبنسب انضواء عالية إلى النقابات. فضلًا عن ذلك، مداخيل الإسكندنافيين هي - وفقًا لمُعامل جيني - أكثر تساويًا من باقي مواطني دول منظّمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD).

المساواة بين الجنسين في القطاعات الاقتصادية والسياسية هي من أعلى المعدّلات في العالم. والمذهل حقًّا هو أن الدول الإسكندنافية منذ عام 1969 تشكّل، إلى جانب هولندا ولوكسمبورغ، («مجموعة G-0,7» «0,7»)، في محاكاة ساخرة لمجموعة السّبعة الكبار «G-7») التي تتكوّن من البلدان التي تُنفق ما لا يقلّ عن 0,7 في المئة من دخلها القومي للمساعدة الإنمائية لدول العالم الثالث. فمع كونها اجتماعيةً بامتياز ومن أكثر الدول عدالةً في العالم، فإنها في الوقت نفسه دول ليبرالية جدًا ومَوْسُومة بـ «حسٍّ مدني» قوي، و«إحساس جماعي بالمستقبل»، و«روح التضامن والتكتل المجتمعي»، و«قاعدة اجتماعية

---

(56) كما رأينا ذلك في المبحث السالف، تحتلّ هذه الدول جميعها رُتَبًا ضمن العشر الأوائل على الصّعيد العالمي من حيث الناتج المحلي الإجمالي بالنسبة إلى الفرد/ تَعادُل القدرة الشرائية، انظر: International Monetary Fund, «World Economic Outlook Database,» (April 2013), on the Web: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2013/01/weodata/index.asp>.

صلبة» (جمعيـات وتعاونيات وحركات شـعبية وكنائس.. إلـخ، وهو ما كان توكفيل يصفه بالترياق لخطر نظام الرداءة (Mediocracy))، وهذه كلّها أبعاد جرى «توطينها» في هذه البلدان منذ عقود طويلة. ولئن كانت هذه السّمات تجعل من الصّعب للغاية استنساخ هذا «النموذج الليبرالي بوجه إنساني»[57]، فهذا لا يمنع من استلهام العديد من خصائصه المميّزة ضمن نظرية ليبرالية للعدالة قائمة على العلاقة الجدليّة بين الفكر والممارسة.

من الضروري إذًا مناقشـة أسـس هذا النموذج من خلال دراسـة توافق المسـاواة والحرية اللّتيـن تبدوان - في الأغلـب - مسـتقلّتين بعضهما عن بعض، أكان في الفكر الاقتصادي أم في الفكر السياسـي وحتى الفلسـفي[58]. بل أكثر من ذلـك، غالبًا ما يتمّ اعتبارهمـا متعارضتين، أو حتـى متناقضتين، سواءٌ في الفكر العربي الإسـلامي أم في الفكر الغربي. السّبب في ذلك يعود، وفقًا لمحمد سـبيلا، إلى انخفاض الطلب العملي عبـر التاريخ على مثل هذه الإرشادات النظرية[59]. أمّا اليوم، فالطلب العملي المتولّد عن الربيع العربي هو «طلب فاعل» (بالمفهوم الكينزي). بمعنى أن عالمنا العربي لم يكن أحوجَ منه اليوم إلى مقاربات فكرية لآفاق اتسـاق الحرية والمساواة داخل نظرية العدالة، وهو ما نبدأ اسـتطلاعه في الفصل الثاني عبر قراءة لأهم النظريات المساواتية المعاصرة، والمرتبطة أساسًا بنظريّة العدالة عند جون رولز.

---

(57) انظر في ذلـك مثـلًا: Michela Gobbi, «A Viable Alternative: the Scandinavian Model of «Social Democracy»,» (POLIS Working Paper; 32, Department of Public Policy and Public Choice (POLIS), 2003).

(58) محمد سبيلا، «العدالة والحرية: تعارضٌ أم تكامل؟،» التسامح، العدد 24 (خريف 2008)، ص 93.

(59) المصدر نفسه.

الفصل الثاني

نظرية العدالة كإنصاف
ونظيراتها الليبرالية المساواتية

يهدف هذا الكتاب إلى المساهمة في جعل النظرية الليبرالية للعدالة تتبوّأ المكانة التي تستحقّها في البلدان العربية؛ فالفكر العربي المعاصر، وبدرجة خاصّة الفكر الاقتصادي، يفتقد التنظير العلمي الواضح لهذه الإشكالية، ويفتقد التراكم المعرفي المرخّص للممارسة بقدر ما هو قائم عليها، ويبقى متسمًا بالانتقائية الفكرية و«سيادة الثوابت النصية الأصولية والتماثلية غير التاريخية والثنائيات التوفيقية والرؤى اللاعقلانية والجزئية والوصفية والتعميمات المطلقة والإسقاطات الذاتية والأيديولوجية، إلى غير ذلك»[1]. فضلًا عن هذه الهشاشة الفكرية وضعف التراكم المعرفي، فإن «سُمْك الواقع» المنبثق عن الربيع العربي يُركّز اهتمام القدرات الإدراكية على ما هو آني[2]، ويعرقل استيعاب الديناميات المترسّبة في الأمد الطويل[3]، بمفهوم التحوّل الإبيستمي

(1) محمود أمين العالم، «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر،» في: محمود أمين العالم، مشرف، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية، قضايا فكرية (القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1995)، ص 9.

(2) هذا ما يفسّر غَلَبة السّجالات والمماحكات في سياقات هي أشدّ ما تكون بحاجة إلى التفكير العلمي الهادئ، مثلًا في خِضمّ الفترة المفصلية التي عرفتها مصر غداة حركة 30 حزيران/ يونيو 2013: «حركة الشّارع في مصر الآن قويّة وحارّة إلى درجةٍ تَحوّل معها أساتذة العلوم السياسية إلى هاتفين في مظاهرة، ومُردّدين للشّعارات. ولعلّه أجدر بهم أن يُمارسوا مهنتهم الحقيقية، فيستعرضوا نُظم الحكم الممكنة، بما ينبغي لهذا الاستعراض من التفكير الهادئ، كي يختاروا - أو يخترعوا - النظام الملائم»، انظر: عارف حجاوي، «مصر لا تحتاج إلى رئيس،» (الجزيرة نت، 2/ 7/ 2013)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/opinions/pages/d4899b9d-8299-4831-88f0-e6b35eb3e5f2>.

(3) «بمعنى الكشف والتعرية، عبر المساءلة والفحص، أو الحفر والتفكيك، وعلى سبيل الصّرف والتحويل، أو إعادة التركيب والتشكيل، لاستخراج إمكانيّات جديدة تُتيح الخروج من المآزق أو فتح آفاق جديدة للتفكير والعمل»، انظر: علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: (نقد بورديو وتشومسكي)، سياسة الفكر؛ 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 27.

العميق والتراكمات المعرفيّة والإدراكيّة المترسّبة في الزمن الأركيولوجي[4]، التي من شأنها أن ترخّص الفهم الدقيق للظرفية الراهنة والبناء المستقبلي[5]، أكان على المستويات الاقتصادية أم السياسية أم المعرفية. ولذا فنحن اليوم أحوج ما نكون إلى فكر نظري نقدي، خصوصًا في هذه المرحلة المفصلية من حياتنا العربية التي تشتدّ فيها الحاجة إلى الابتكار والإبداع ومواكبة التغيرات المعرفية والتكنولوجية والإنتاجية العميقة التي يشهدها العالم.

إذا كانت إثارة مسألة العدالة الاجتماعية تحيل بديهيًا على إشكاليّة خارجة عن نطاق التحليل الاقتصادي للنجاعة الاقتصادية، ومتصلة أكثر بالمقاربات السياسية والفلسفية، فهذا البحث يسعى إلى إقامة الدليل على أنها إشكاليّة اقتصادية بامتياز، وأن السعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنساق توزيعها، وأن عمليات تخصيص الموارد وتوليدها متصلة وغير منفصلة، بدرجة خاصّة في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة.

تُشكّل إذًا هذه الإشكاليّة لتوافق الحرية والعدالة عنصرًا مركزيًا لمرحلة ما بعد الربيع العربي، يُبنى عليها الكثير من الرّهانات، السياسية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية. وإذا كان التعلّم بالممارسة قد سمح ببعض الارتقاء في فهم هذه المفاهيم الجوهرية، فإن استيعابها الحقيقي يظلّ بعيد المنال وخارجًا عن نطاق الخطاب. في الوقت نفسه، أصبح هناك من يميل - غداة الربيع العربي - إلى إبراز بعض أشكال التناقض والتنافر بين الفضاء الفكري والفلسفي من جهة،

---

(4) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1966).

(5) هذه الديناميات، على الرّغم من كونها غير مرئيّة، تؤدي دورًا أساسيًا على جميع المستويات، من خلال طبقات مترسّبة من التصوّرات والشبكات المفاهيمية. كمثالٍ على الترابط بين البُعد الإبيستمي للنظرة العربية إلى العالم والتأسيس العلمي للفكر النهضوي، انظر: سمير أبو زيد، العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009). بيد أنه على أهمّيتها ومركزيتها في السياق العربي، قلّما تم التعرّض لهذه الأبعاد الإبيستمية العميقة بتفصيلٍ في الماضي، لتظلّ «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» لعبد اللّه العروي أبرز مقاربة شاملة لها إلى يومنا هذا: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson (Paris: F. Maspero, 1967).

والفضاء الحقوقي والسياسي (والاقتصادي بعد ذلك) من جهة أخرى[6]، مع الترجيح الضّمني لكفّة هذا الأخير، في حين أن التراكم المعرفي الهادئ يظلّ مطلبًا مُلِحًّا وتظلّ الحاجة ماسّةً أكثر من أيّ وقتٍ مضى إلى المساهمة في بلورة معالم المرحلة المقبلة، في ضوء النظريات المعاصرة للحرية والعدالة التي تكتسي في أغلبيتها بُعدًا ليبراليًا مساواتيًا تختلف حمولته من نظرية مساواتية إلى أخرى. فالمساواتية الراديكالية تقتضي التسوية الكاملة بين الأفراد، لكنها لا يمكن أن تُفضي إلّا إلى تسوية بالأدنى (Levelling Downwards) مرادفة لفقدان النجاعة بالنسبة إلى المجتمع. أما المساواتية الرولزية، فتعطي الأولوية للفئات الأكثر حرمانًا، عبر مبدأ الفارق، كي تَخلُص إلى نظام العدالة كإنصاف، المرادف لتسوية موقّتة لا لمنظور بعيد الأمد للعيش المشترك، في حين أن المساواة التطورية - التي نتبنّاها في هذا الكتاب - تولي الأهمية للجدارة بقدر ما توليها للإنصاف عبر الربط بين الحرية والمساواة في نظام يكون منظوره التآخي.

على الرغم من أن أمارتيا صن يعتبر أن سؤال «ما هو المجتمع العادل؟» ليس نقطة انطلاق جيّدة لنظرية العدالة، بل إنه ربما لا يمثل حتى نقطة الوصول الجديرة بالاعتبار[7]، فإن الهدف الأساس للنظريات المساواتية للعدالة - على اختلافاتها - يبقى هو تقديم إجابة ذات صدقية عن السّؤال المحوري: ما هو «عنصر المساواة» (Equalisandum)؟ بمعنى ما الذي يجب على مجتمع عادل أن يسعى لتسويته بين أعضائه. وما دام هذا العنصر يختلف وفقًا لكلّ مقاربة (الأصول الاجتماعية الأوّلية بالنسبة إلى رولز، القُدرات بالنسبة إلى صِن، الحرية السلبية بالنسبة إلى هايك أو نوزيك، الدخل الأساس المضمون بالنسبة إلى فان باريس...)، يجب أن نبدأ بالعرض التحليلي لمجمل نظريات العدالة المساواتية المعاصرة، مستهلّين بأبرزها وأكثرها شيوعًا، نظرية العدالة كإنصاف.

---

(6) نواف بن عبد الرحمن القديمي، «الإسلاميّون وربيع الثورات: المُمارسة المُنتجة للأفكار» (دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل 2012)، ص 3-4.

(7) Amartya Sen, «What Do We Want from a Theory of Justice?,» *Journal of Philosophy*, vol. 103, no. 5 (May 2006), pp. 215-238.

أولًا: نظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز

يصعب على القارئ العربي أن يتمثّل كل الشّغف والجدل الذي أثاره نشر كتاب نظرية العدالة في عام 1971 في العالم الأنغلوسكسوني. فالكتاب يمثّل المصنف الفلسفي الأكثر قراءة في الولايات المتحدة خلال القرن العشرين، والمقالات والمصنّفات العلمية التي خُصّصت له خلال الأعوام الأربعين الماضية هي من الوفرة بحيث ما عاد من الممكن حصرها بشكل كامل[8]. وإذا كان السياق الاجتماعي والاقتصادي الخصب قد قام بدور حاسم في الاستقبال المدوّي لنظرية رولز، مثلما كانت الحال بالنسبة إلى السياق الفكري والعلمي، حيث «لم يظهر أي عملٍ ريادي في الفلسفة السياسية في القرن العشرين»[9]، فإن نجاح نظرية العدالة كإنصاف[10] يعود بدرجة أساس إلى قيمتها الذاتية الغنية والمبدعة.

في كتاب نظرية العدالة قدّم جون رولز إطارًا ثريًّا للتوفيق بين الحرية والمساواة الاجتماعية، بالاعتماد على نظريّات العقد الاجتماعي عند جون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط[11]، وكبديل من التقليد المنفعي عند ديفيد هيوم وآدم سميث وجيريمي بينثام وجون ستيوارت ميل: «هدفي هو

---

(8) في حين أنه ظلّ مغمورًا إلى حدّ ما في السياق العربي. وجزء من هذا الإهمال تتحمّل مسؤوليته الجسيمة الترجمة إلى العربية، «كمًّا» أو «كيفًا». فمثلًا، من بين جميع المقالات والمصنّفات العلمية الغنيّة في هذا المجال لرولز خلال العقود الأربعة الأخيرة، لم تصدر سوى ترجمة كتاب قانون الشعوب عام 2006 وكتاب العدالة كإنصاف في أواخر عام 2009. انظر: جون رولز: قانون الشعوب، مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة ناطق خلوصي؛ مراجعة وتقديم فاتنة حمدي (بغداد: بيت الحكمة، 2006)، والعدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

(9) Isaiah Berlin, «La Théorie politique existe-t-elle?,» *Revue française de science politique*, vol. 11, no. 2 (1961), pp. 309-337.

(10) مفهوم «العدالة كإنصاف» «ينقل فكرة أن مبادئ العدالة هي نتيجة لاتفاق تمّ التوصّل إليه في وضعية أوّلية هي نفسها منصفة. لكن هذا المصطلح لا يعني أن مفهومي العدالة والإنصاف هما سيّان، ليس أكثر من كون عبارة «الشّعر كمجاز» لا تعني أن مفهومي الشّعر والمجاز هما سيّان». انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 12-13.

(11) المصدر نفسه، ص 11.

أن أقدّم تصوّرًا للعدالة يُعمِّـــم ويرتقي إلى صعيد أعلى مـــن التجريد بالنظرية المعتـــادة للتعاقد الاجتماعي كمـــا نجدها عند لوك وروســـو وكانط. من أجل ذلك، علينا ألّا نفكّر في التعاقد الأصلي بصفته تعاقدًا يُدخلنا في مجتمع معيّن أو يُخوّلنا إقامة حكومة بشـــكل معيّن. بالأحـــرى، إن الفكرة المحورية فيه هي أن مبادئ العدالة لبنية المجتمع الأساســـية هي موضوع الاتفاق الأصلي. تلك هي المبادئ التي يقبلها، في وضعية أوّلية من المساواة، أفراد أحرار وعقلانيون مهتمّون بإغناء مصالحهم الخاصة بمبادئ تُعرِّف الشـــروط الأساس لتجمّعهم. تُنظِّم تلك المبادئ الاتفاقات اللاحقة كلها، فتحـــدِّد أنواع التعاون الاجتماعي الذي يمكـــن أن يتمّ بينهم، وأشـــكال الحكم التي يمكن إقامتهـــا. هذه الرؤية لمبادئ العدالة أدعوها العدالة كإنصاف»[12].

ينطلـــق رولز في بناء نظريتـــه من نقد المذهب المنفعـــي من خلال ثلاث نقاط رئيسة. أولًا، من خلال جعله العدالة وســـيلةً لتعظيم المجموع الإجمالي للاشباعات الفردية، فإن المذهب المنفعي يتجاوز من دون وجه حقٍّ المستوى الفردي نحو المســـتوى الكلّي. وهذا ما يفترض وجود «المشاهد المحايِد»[13]، و«الرّهيـــن بالتعاطف»، والقـــادر على اختبار اشـــباعات مجمـــوع المواطنين وآلامهم، وكأن المجتمع ليس سوى فرد واحد. هذه الوساطة - التي من دونها لا يمكن مدّ نطاق مبدأ المنفعة إلى المستوى الاجتماعي - هي خياليّة محضة، وهذا الخيال يتجاهل تعددية الأشخاص والنوع البشري وحقّ كل فرد في متابعة رغبته العقلانية وتحقيقها: «تعدّدية الأشـــخاص ليست إذًا مأخوذة على محمل الجدّ من المنفعيـــة»[14]. والأهمّ من ذلـــك هو أن المنفعيـــة لا تأخذ بالاعتبار «الطريقة التي يتمّ بها توزيع المجموع الإجمالي للإشـــباعات بين الأفراد»[15].

---

(12) المصدر نفسه.

(13) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith; 1 (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976).

(14) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 53.

(15) المصدر نفسه، ص 51.

فالمنفعية تهتمّ بالموازنة الصافية للإشباعات فحسب، وكلّ الوسائل تبدو ملائمة في سبيل هذه الغاية المعيارية. وما دام توزيع الإشباعات والمنافع لا يهمّ، فلا شيء يمنع أن يتمّ تبرير خسائر البعض بمكاسب الآخرين، وأن انتهاك حرية مجموعة صغيرة يجد تبريره في «سعادة أكبر بالنسبة إلى مجموعة كبيرة»[16]. وبالتالي، ففي المذهب المنفعي، لا شيء يمنع مثلًا من أن يكون مجتمع الرقّ مجتمعًا عادلًا إذا لم تكن العدالة شيئًا آخر سوى دالّة المنفعة الجماعية[17].

بصفته مفكّرًا ليبراليًا يركّز رولز مبدئيًا على الحرية، ويؤكّد أنه «لا يمكن أن تُحَدَّ الحرية إلا باسم الحرية»[18]، غير أنها حرية «حقيقيّة» لا «صوريّة» فحسب كما هي عند فريدريك هايك، بمعنى أنها متوافقة مع السمة الأساس للعدالة الاجتماعية[19]: حرية الوصول إلى ما يسمّيه «الأصول الاجتماعية الأولية»[20]. فالموضوع الأساس للعدالة وفقًا لرولز هو البنية الأساس للمجتمع، أو بتعبير أدق الطريقة التي تُوزِّع بها المؤسّسات الاجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات

---

(16) المصدر نفسه، ص 52.

(17) منطق النفعية هو إذًا «منطقٌ قربانيّ»، على حدّ تعبير جون بول دوبوي. انظر: Jean-Pierre Dupuy, «La Théorie de la justice: Une machine anti-sacrificielle,» *Critique*, vol. 45, nos. 505-506 (Juin-Juillet 1989), pp. 466-480.

(18) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 302.

(19) رولز يتبع بذلك روسو الذي أكّد: «في الحرية المشتركة، ليس لأحد الحقّ في فعل ما تمنعه منه حرية الآخر، والحرية الحقيقية ليست أبدًا مدمِّرةً لنفسها. لذلك فالحرية من دون العدالة هي تناقض حقيقي»، انظر: Jean-Jacques Rousseau, «Lettres écrites de la Montagne,» dans: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, bibliothèque de la Pléiade, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1959-1964), p. 842.

(20) يُميّز رولز بين الأصول الأوّلية «الطبيعية» (الصحة والنشاط والذكاء ومَلَكة الخيال..) التي لا يُمكن التحكّم بها مباشرة، والأصول الأوّلية «الاجتماعية» التي يُحدّدها في قائمة ذات طبيعة مؤسّساتية تضمّ الفئات التالية: الحريات الأساسية والفرص الممنوحة الأفراد والسلطات والامتيازات والدخل والثروة، انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 93.

إضافة إلى القواعد الاجتماعية لاحترام الذّات التي يُضيفها في وقتٍ لاحق، والتي يُضفي عليها أهمّيةً بالغة. انظر: المصدر المذكور، ص 440.

يعتبر رولز أن الأصول الاجتماعية الأولية التي أَوْلاها الأسبقية هي في الواقع أوّلية، بمعنى «أنه يُفتَرض في إنسان عقلانيّ أن يرغب فيها». انظر: المصدر المذكور، ص 93.

الأساسية وتُحدِّد تقسيم الامتيازات من التعاون الاجتماعي[21]. فمن جهة، تُعتبر البنية الأساس مجالًا للتعاون لا للمنافسة. ومن جهة أخرى، يجب أن يكون لها وظيفة التقليل من الاختلافات المرتبطة بالطبيعة، بمعنى «الحظ المحض». المجتمع العادل ليس إذًا بالنسبة إلى رولز مجتمعًا «متساويًا»، وإنما هو مجتمعٌ «منصف»، حيث الوضعيات كلها متاحة للجميع، وحيث الامتيازات تعود بالنفع على الجميع. يُعرّف رولز العدالة - من حيث صِلتها بالمؤسّسات الاجتماعية - على النحو التالي: المؤسسة عادلة عندما لا تقوم بأيّ تمييز تعسّفي بين الأفراد في تخصيص الحقوق والواجبات، وعندما تُحدِّد توازنًا ملائمًا بين المطالب المتنافسة على فوائد الحياة الاجتماعية. هذه العدالة هي إذًا إجرائية محضة، بمعنى أنه لا يوجد معيار مستقلّ للعدالة، وأن ما هو عادل يُعْرَف بنتيجة الإجراء المنصف نفسه[22]. لتوضيح هذا المعنى يُعطي رولز المثال التالي: «لنعتبر الوضعية الأبسط للقسمة العادلة: بضعة أفراد يودّون تقسيم كعكة. على افتراض أن القسمة المنصفة هي القسمة المتساوية، ما هو الإجراء - إن وُجِد - الذي يُفضي إلى هذه النتيجة؟ إذا ما طُرِحت جانبًا المسائل التقنية المتعلّقة به، فالحلّ البديهي هو أن يُكلَّف أحد الأفراد بتقسيم الكعكة، على أن يحصل هو على القطعة الأخيرة بعدما يسمح للآخرين باختيار قِطعهم قبله. [هذا المُكلَّف] سوف يُقسِّم الكعكة بالتساوي، ما دام بهذه الطريقة سوف يضمن لنفسه الحصول على الحصّة الأكبر الممكنة»[23]. ما يهدف إليه رولز من خلال هذا البناء ليس التأثير المباشر في مستوى رفاه الأفراد، وإنما تحقيق الظروف الملائمة المؤطّرة له. يتعلّق الأمر من هذا المنطلق بنظرية أخلاقية للعدالة، حيث الاستقلالية الفردية مفضّلة على الرّفاه. ومن ثَمَّ لم يكن بُدٌّ لرولز من المفاضلة بين الحقّ والخير أيّهما أولى أن يتقدّم على الآخر، حيث إنه يُقدِّم الحقّ على المنفعة أو الخير. العدالة الإنسانية هي إذًا - وفقًا لرولز - في الأصل من صُنع الإنسان، عدالة الإنسان من أجل الإنسان.

(21) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 7.

(22) المصدر نفسه، ص 86.

(23) المصدر نفسه، ص 85.

في كتــاب نظرية العدالة وصَف رولــز نظريته الليبرالية بالنظرية الشــاملة (Comprehensive Theory) قبل أن يُقلّل من نطاقها في وقت لاحق، ولا ســيما في كتاب الليبرالية السياســية[24]، بحيث لم تعد شــاملة بل سياسية صرف. وعمد رولز إلــى تطوير هذا المنظور الليبرالي السياســي كإجابة عن الســؤال التالي: «كيف يمكن لأناسٍ لهم مذاهب شاملة مختلفة ولا يمكن التوفيق بينهم العيش في إطار نظام سياســي واحد يعتبره كلّ واحد منهم شــرعيًّا؟»[25]. بيد أنه على الرغم من أن تصور العدالة هذا سياسي بحت، فإنه «يتمّ تأكيد أنه مفهوم تصوّر وأن المواطنين مستعدّون للعمل وفقًا له لأسباب أخلاقية»[26]، ويدعمونه وفقًا لذاته ولفضائله الخاصة[27]. ولذا فالتوافق الناتج منه هو مســتقر، وهو ما يسمّيه رولز «التوافق المتداخل» (Overlapping Consensus) الذي يختلف عن «التســوية الموقّتة» (Modus vivendi) التي يوجد فيهــا توافق اجتماعي يقوم على المصالح الذاتية أو مصالح المجموعة، أو على نتائج المفاوضات السياسية[28].

كمَلَكةٍ كامنة في الكائن الأخلاقي، يمثّل «حسّ العدالة» عماد هذا التوافق المتداخل: ما وراء الخوف من العقاب أو اســتخدام الإكراه، يُشير حسّ العدالة إلى الحافز كي نكون منصفين ما دام الآخرون يفعلون الشــيء نفسه: إنه بذلك يمثّل ركيــزة «المدينة الفاضلــة الواقعيــة» (Realistic utopia)[29]، فهو ضروريّ لاستقرار «مجتمع حَسَــنِ الانتظام» مثلما هو في الوقت نفســه شرط لتفعيله. وكثمرةٍ لتشكّل المشاعر الأخلاقية يعكس حسّ العدالة - وفقًا لرولز - الطبيعة

(24) John Rawls, *Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 175.

(25) المصدر نفسه، ص 12.

(26) المصدر نفسه، ص 168.

(27) المصدر نفسه، ص 147-148.

(28) «التســوية الموقّتة» (Modus vivendi) عبارة لاتينيّة تعني حرفيًا «طريقة حياة». يمكن تعريفها على أنها اتفاق يسمح لطَرَفيْ نزاع باستيعاب الموقف، بمعنى إيجاد حلٍّ وسط أو اتفاق ذي طبيعة انتقاليّة أو موقّتــة يجب أن تَحُلَّ محلّها آليّة دائمة أكثر تفصيلًا، ما دام هذا الحلّ الوســط مفروضًا بقوّة الظروف التي يتوقّف عليها الاستقرار. راجع موقف رولز من التسوية الموقّتة في: المصدر نفسه، ص 147.

(29) John Rawls, *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 6.

البشـــرية لنكون أحرارًا ومتســـاوين مع الآخرين، «متآلفين اجتماعيًا» في إطار علاقات ثقةٍ وصداقة ومحبة. يستلهم رولز من بعض فلاسفة القرن الثامن عشر (هيوم وروســو على وجه الخصوص) فكرته عن نشأة حسّ العدالة[30] الذي لا يأتي من الطبيعة وإنما ينتج بشكلٍ مصطنع من التعليم والأعراف[31].

وفقًا لرولز، المجتمع الحَسَــنُ الانتظام مصمّم لتعزيــز رفاهية أعضائه. لكن يظهــر حينئذ خطر وجود تبايــن بين الدوافع الحقيقيــة للأفراد واحترام مبــادئ العدالة. هكذا تبــرز الحاجة إلى التربيــة الأخلاقية لتوفيــر الحوافز الناقصة. وفقــا لرولز، الناس الذين يتصرّفون وفقًا لمبــادئ العدالة يتصرّفون باســتقلالية وفقًا للمبادئ التي تُعبّر بالطريقة الأفضل عــن طبيعتهم ككائنات عقلانية، أحرارًا ومتساوين: «التربية الأخلاقية هي التربية من أجل الاستقلالية الذاتيــة»[32].

من أجل إرســاء مقاربته المؤسســاتية والإجرائية هاته، يضعنا رولز ابتداءً في حالة افتراضيّة تســمّى «الوضعية الأصلية»[33]، يوضــع أطرافها، المفترض أنهم جميعهم أفراد عقلانيون[34]، تحت «حجــاب للجهل»[35]، يحجب عنهم خصائصهم الشــخصية أو الاجتماعية كلها[36]، بحيث لا يكون أحد قادرًا على تصميم مبادئ تخدم وضعيّته الخاصّة، وأن مبــادئ العدالة تكون نتيجة مداولة منصفــة[37]. لكن قبل النظــر في نتائج عمليــة التفــاوض الافتراضية هاته من

---

(30) Céline Spector, *Au prisme de Rousseau: Usages Politiques Contemporains*, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; 2011: 08 (Oxford: Voltaire foundation, 2011).

(31) David Hume, *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Clarendon Edition of the Works of David Hume, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007), p. 311.

(32) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 516.

(33) المصدر نفسه، ص 12.

(34) المصدر نفسه، ص 142.

(35) المصدر نفسه، ص 136-142.

(36) المصدر نفسه، ص 18 و136-142.

(37) المصدر نفسه، ص 12.

الضروري مناقشة الآثار المترتبة على الوضعيّة الأصليّة والافتراضات المحيطة بها والمنهجية المؤسّسة لها.

وفقًا لرولز، إن بناء نظرية العدالة وتبريرها شبيهان تمامًا ببناء نظريّة نحويّة وتبريرها؛ فمثلما أن لدى هذه الأخيرة مهمّة صوغ وشرح المبادئ التي يقوم عليها حسّنا النحوي الذي هو في حدّ ذاته جانب أساس من «مهارتنا» اللغوية[38]، فإن لنظرية العدالة أيضًا مهمّة صوغ وشرح المبادئ التي يقوم عليها حسّنا للعدالة، وهذا يعني جزءًا من «مهارتنا» الأخلاقية[39]. يفترض رولز وجود مبادئ مشتركة على نطاق واسع بين أغلبية الناس يجري تطويرها من خلال عملية عقلانيّة، وهو ما يؤدّي إلى مزيد من المبادئ والترتيبات الفلسفية. هذه الأخيرة يجب - بالضرورة - أن تدعم المبادئ الأصليّة، ومن ثَمّ تُستبعد التناقضات الممكنة من خلال إعادة صوغ المبادئ الأصلية وتنقيحها. تستمر هذه العملية حتى تحقّق المبادئ والقواعد التي تستمد منها الاتساق الكامل. ولهذه العملية من الأثر الرجعي والصقل ميزة دمج معتقداتنا الأخلاقية الأكثر فاعلية في النظام الفلسفي التوافقي الذي يقدّم لها الدّعم المنطقي، ورولز يدعو هذه العملية «التوازن الانعكاسي»[40]. وبذلك، يصل فرقاء الوضعية الأصلية إلى الاتفاق على مبدأي أي مجتمع يسعى إلى أن يكون عادلًا، يمكن في الواقع التمييز ضمنهما بين ثلاثة مبادئ، كون المبدأ الثاني مزدوجًا.

- **مبدأ الحرية على قَدَم المساواة**: لكلّ شخص حقٌّ متساوٍ في النظام الأوسع من الحريات الأساسية المتساوية بالنسبة إلى الجميع[41]: «حريات المواطنين الأساسية هي بشكل عام الحرية السياسية (حق التصويت والترشّح للمراكز العامة) مع حرية التعبير والاجتماع، حرية الضمير وحرية الفكر،

---

(38) Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Massachusetts Institute of Technology. Research Laboratory of Electronics. Special Technical Report; no. 11 (Cambridge, MA: MIT Press, [1965]), pp. 3-9.

(39) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 41.

(40) المصدر نفسه، ص 38.

(41) المصدر نفسه، ص 250 و302.

الحرية الشخصية مع حق تملّك الملكيّة (الخاصة)، والحرية في عدم الاعتقال التعسّـفي والمصادرة كما هو محدّد بمفهوم حكم القانون. هذه الحريات كلها يجب أن تكون متســاوية بمقتضى المبدأ الأول، مــا دام المواطنون في مجتمع عادل يجب أن يتمتعوا بالحقوق الأساســية ذاتها»[42]. يوضّح رولز أنه «يجب تقويم الحريات الأساسية كلها كنظامٍ واحد»[43].

- مبــدأ تكافُؤ الفرص[44] الــذي يقضي بأن اللامســاواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية مبرّرة فحسب إذا كانت مرتبطة بوضعيّات يكون لدى الجميع فرصةٌ منصفة فــي احتلالها، بوجود مواهب معيّنــة لدى كل فرد[45]. إذا انطلقنا من تصوّر رولــز للمجتمع باعتباره نظامًــا للوضعيّات الاجتماعية التي يُفتــرض أن الجميع يحتلّها طوال حياته، وضعيّــات يُحدّدها امتهانها من الأفراد (العاملِ غير المؤهّل والفنان والمعلّم والمزارع...)، فإن تكافؤ الفرص للوصول إلى كُلٍّ مــن هذه الوضعيــات الاجتماعية بمواهــبَ معيّنة لا يعني المســاواة في تواتر احتلالها. على ســبيل المثال، إذا كان هناك بلدان يصبح فيها الرجل في أغلب الأحيان رئيسًــا للجمهورية (مقارنةً بالمرأة)، فهذا ليس بالضرورة انتهــاكًا لمبدأ المســاواة المنصفة في الفرص، لا لأن النســاء أقل موهبةً من الرجال بالنســبة إلــى هذا النوع من الوظائف، لكــن لأنه يمكن أن تكون رغبة المرأة في أن تصبح رئيســة للجمهورية هي أقل منها عند الرجل. وليس عدم المســاواة في الاحتمالات بسبب عدم المســاواة في التفضيلات والأذواق والطموحات غير عادل من منظور هذا المبدأ، وإنما ما هو غير عادل هو عدم المســاواة في «إمكانية الوصول» فحســب. ويتعلّق الأمــر هنا بتقييدٍ مهم يجعل من مبدأ المســاواة المنصفة في الفرص تأويلًا متواضعًا لتســاوي

(42) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 61.

(43) المصدر نفسه، ص 203 و250.

(44) المصدر نفسه، ص 302.

(45) من المهم أن نؤكّد هنا أن رولز لا يسعى إلى تحقيق تعادُل النتائج وإنما إلى تكافُؤ الفرص، بوضع الجميع على مستوى «بوّابة الانطلاق» (Starting-gate Equality) نفسها، وفقًا لتعبير رونالد دوركين:
Ronald Dworkin, «What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 4 (Autumn 1981), pp. 185-246 and 283-345.

الفرص. علاوة على ذلك، عبر تحديد بـ «مواهـــب معيّنة»، فإن هذا المبدأ لا يسعى إلى تحييد الفوارق بين الأشخاص ذوي المواهب المختلفة؛ هو يوجب ببساطة - بالنســبة إلى إمكان الحصول على وضعية اجتماعية ما - تحييد أثر أي عامل آخر من غير الموهبة. يبقى أنه مبــدأ متطلّب لتكافؤ الفرص؛ فهو لا يفترض عدم التمييز فحســب بين الرجل والمرأة، وبيــن المجموعات العرقية المختلفة، أو على أســاس اللغة - الأم، وإنما أيضًا إنشاء نظام تعليمي مجاني وإلزامي وفاعل، بحيث ينجح في تحييد أكبر قــدرٍ ممكن من تأثيرات الأصل الاجتماعي في مســار أعضاء المجتمع. مثلما أنه يفترض إنشاء نظام مساواتي للمواريث، ونظام منصف للتمييز الإيجابي[46]. هذا المبدأ الثاني هو في الواقع مرهق إلى درجة أنه يكاد يصبح غير واقعي، حتى لو كان ذلك لحقيقة بســيطة هي وجود الأسرة كمؤسّســةٍ يحميها المبدأ الأول، ولا ســيّما حرية التجمع. ومن ثم، ما دامت الأســرة موجودة، فإن فرص الأفراد الذين ينشأون في أسرٍ مختلفة ليست متساوية طوال حياتهم، وهذا حتى في حال عدم وجود التفاوت في الثروة بينهم. إن لعدم المســاواة في توزيع الابتســامات والعطف والحنان والرعاية بين الأســر دورًا ربما لا يقل أهمّية بالنســبة إلى مصير الأفراد الذين ينشــأون في هذه المحيطات المتباينــة عمّا هي عليه الحال بالنســبة إلى عدم المساواة في ثرواتهم.

- **مبدأ الفارق**[47] (أو مبدأ الماكســيمين[48]): إن **المدخــل الثاني لتبرير** اللامســاواة في الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية هو مســاهمتها في تحسين وضع الأفراد الأقل حظًا فــي المجتمع. يركّز هذا المبدأ علــى ما يدعوه رولز الامتيــازات الاجتماعية والاقتصادية: الثروة والدخل والســلطات والامتيازات المرتبطة بالوضعيات الاجتماعية التي أضاف إليها في وقت لاحق الترفيه. إن ما يجب رفعه قدر الإمكان ليس مســتوى الامتيازات السوسيو - اقتصادية مباشرة

(46) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب من أجل تفصيل هذه الأبعاد.

(47) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 76-80.

(48) معيار الماكســيمين هذا يعني «تعظيم الأقل» (Maximum Minimorum)، بمعنى تعظيم مؤشّر الأصول الاجتماعية الأوّلية لمن هم في الوضعية الأقل حظًا في المجتمع.

(الدخل مثلًا)، وإنما الآفاق والآمـــال والتوقّعات. مضمون مبدأ الفارق المعقّد هذا الذي هو نفســه خاضع لمبدأ التكافؤ المنصف في الفرص، هو أن من هم الأقل حظًا في المجتمع يمكنهــم توقّع المصير الأفضل علـــى وجه الممكن، حيث إن الأفراد الذين يشــغلون أســوأ الوضعيات - إذ التوقّعات هي الأقل - يحصلون على نصيب أفضل في المتوســط من أولئك الذين يشــغلون أســوأ وضعيّة في أي شكلٍ اجتماعي آخر ممكن. يمكن تبسيط هذه الفكرة الجوهرية عند رولز على النحو التالي: لنفترض أننا نوزّع ثروة المجتمع بشــكل متســاوٍ على جميع أفراده. إذا كان الجميع يعلمون ســلفًا بإعادة توزيع الثروة بشــكل مستمر لتحقيق تعادل ثروة الجميع، فمن المرجّح أن الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادّخار سوف ينخفض في المعدّل بشكلٍ ملموس، حيث إنه في النهاية، ما سوف يكون متاحًا لكل واحد سيكون أقل ممّا يمكن أن يكون متاحًا لمن لديه الأقل في حالة اللامساواة. بعبارة أخرى، ما يمكن أن يبرّر اللامساواة هو فحسب كون ضحاياها يســتفيدون منها. هذه الفكرة وإن تكن تبدو مفارقة فهي أساس: اللامساواة هي مشــروعة إذا كانت تعود بالنفع على نحوٍ مستدام على المعوزين في المجتمع. هذا يعني أن من هــم الأقل حظًا، من هم قانتون في أســوأ وضعيّة اجتماعية، يمكنهم أن يتوقّعوا المــآل الأفضل الممكن، أكان سوء حظّهم بســبب ولادتهم في أســرة أو بيئة معيّنة وبمواهب معيّنة، أم وفقًا لطوارئ مختلفة يواجهونها خلال حياتهم.

إن المبادئ الرولزية ناتجة من بناءٍ هرمي أو «أبجدي»[49] مؤسَّــسٍ ابتداءً على تكريس الحريات الأساســية الأولى، ثم يأتي بعدهــا الحرص على تكافؤ الفرص[50]. أما «مبدأ الفــارق» فهو الذي يعطي الأولويّــة للدفاع عن مصالح

(49) «النظام «المسلســل» أو «المعجمي» هو «النظــام الذي يتطلّب منا تلبيــة المبدأ الأول في الترتيــب قبل أن نتمكّن من الانتقــال إلى الثاني، والثاني قبــل أن نتمكّن من النظر فــي الثالث، وهكذا دواليك. لا يدخل مبدأ في الاعتبار حتى تكون [المبادئ] التي ســبقته إمّا قد تمّ إشباعها بشكلٍ كامل أو أنها لا تُطبّق. الترتيب المسلسل يتجنب من ثَمّ الحاجة إلى موازنة المبادئ على الإطلاق». انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 43.

(50) المصدر نفسه، ص 250.

الفئات الأقل حظًا في المجتمع، مؤكّدًا أنه يكفي أن تتحسّن وضعية الفئات الأسوأ حالًا كي تعتبر الوضعية النهائية أكثر عدالة من الوضعية الأولية[51]. ولأن المبدأ الرولزي الثاني «المزدوج» يتضمّن معنيين مستقلين بعضهما عن بعض (معنى «مصلحة كل واحد»، ومعنى «مفتوح بالتساوي للجميع»)، يلجأ رولز إلى إبراز أربعة أوجه ممكنة لتأويل هذا المبدأ، من أجل رفع اللبس عنه وتوضيحه أكثر، تمثّل أربعة أنظمة افتراضيّة:

الجدول (2- 1)

التأويلات الأربعة للمبدأ الرولزي الثاني[52]

	مصلحة كلّ واحد	
مفتوح بالتساوي للجميع	مبدأ الفاعليّة	مبدأ الفارق
المساواة المحدّدة بالوظائف المفتوحة للمواهب	نظام الحرية الطبيعية	الأرستقراطية الطبيعية
المساواة العادلة للفُرص	المساواة الليبرالية	المساواة الديمقراطية

- نظام الحرية الطبيعية المتناسب مع فرضيّة السوق التنافسية عند آدم سميث؛ فوفقًا لمبدأ الفاعلية (مبدأ باريتو) لا يرى أحد في هذه الحالة أن حالته تتدهور لمصلحة آخر، فإذا تركنا للمواهب الطبيعية التعبير عن نفسها بحرية وفقًا للمبدأ الأول، سوف يحقّق المجتمع أقصى قدر من الكفاءة الاقتصادية التي يمكن ألا تكون في مصلحة الفئات الأقل حظًا في المجتمع[53].

(51) معيار الماكسيمين ليس منصفًا بقدر ما يفترضه رولز، ما دام يركّز حصريًّا على مصير من هم الأكثر حرمانًا في المجتمع ويُهمِل تمامًا ما يحدث لمجموعات أخرى من الأفراد داخل المجتمع. ولذا نجد العديد من المفكّرين، في مقدّمهم أمارتيا صِن، يدافعون عن نسخة أكثر تفصيلًا من معيار الماكسيمين وهي معيار «الليكسيمين» (Leximin) الذي يولي الأولويّة للفئات الأكثر حرمانًا، ثمّ بعد ذلك لمن هو الأكثر حرمانًا من بين الآخرين، وهكذا دواليك. لذلك يمكن اعتبار معيار الليكسيمين التعبير الأكثر عمقًا ودقّة في النظريات المساواتية المعاصرة.

(52) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 65.

(53) المصدر نفسه، ص 72.

- نظام المســـاواة الليبرالية الذي يمثّل الوضع الـــذي يجري فيه تصحيح المعوّقات الاقتصادية والاجتماعية، وهـــو ما يعزّز الكفاءة الاقتصادية لأنه يتيح لمن هم أكثر كفاءة احتلال الوضعيات الأكثر فاعلية في السُلّم الاجتماعي[54].

- نظام الأرســـتقراطية الطبيعية الذي لم يتناوله رولز بإســـهاب بل عَرّفه باقتضاب اعتمادًا على العبارة الفرنســـية «النبْل يقتضي» (Noblesse Oblige) التي تشير إلى الواجبات الأخلاقية للنبلاء اتجاه الأقل حظًا في المجتمع[55].

- نظام المساواة الديمقراطية الذي يتوافق مع الموقف الرولزي، حيث إنه يقوم على التكافؤ المنصف في الفرص[56].

وفقًا لهـــذه المنظومة الرولزيـــة، إذا انطلقنا من اختـــلالات وضع الحرية الطبيعية، فأي سياسة لمكافحة اللامساواة في المجتمع يمكنها أن تستهدف إما أشكال اللامســـاواة «ذاتُ الأصل الطبيعي» أو أشكال اللامساواة «ذاتُ الأصل الاجتماعي»، وهو ما نبرزه في الجدول (2 - 2).

الجدول (2 - 2)

سياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي وذات الأصل الاجتماعي

		مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي	
		مبدأ الفاعلية	مبدأ الفارق
مكافحة اللامساواة ذات الأصل الاجتماعي	تكافُؤٌ شكليّ في الفرص	الوضعية -أ- نظام الحرية الطبيعية	الوضعية -ب- الأرستقراطية الطبيعية
	تكافُؤٌ فعليّ في الفرص	الوضعية - ج- المساواة الليبرالية	الوضعية - د- المساواة الديمقراطية

إذا اعتبرنا أن نظام الحرية الطبيعية (الوضعية - أ -) يمثّل «حالة الطبيعة»،

(54) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 73.

(55) المصدر نفسه، ص 74-75.

(56) المصدر نفسه، ص 75.

فسياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الطبيعي سوف تقتضي أساسًا تدابير أخلاقية وخيرية لمصلحة المحرومين والأقل حظًا في المجتمع، وبالتالي الاتجاه نحو نظام الأرستقراطية الطبيعية (الوضعية - ب -)، في حين أن سياسات مكافحة اللامساواة ذات الأصل الاجتماعي سوف تتمثّل أساسًا في تدابير مؤسّساتية إجرائيّة نحو تحقيق تكافؤ حقيقي في الفرص، وبالتالي الاتجاه نحو نظام المساواة الليبرالية (الوضعية - ج -). غير أن رولز يعتبر أن كِلا النظامين (الأرستقراطية الطبيعية والمساواة الليبرالية) غير مستقر[57]، وأن النظام المستقر الوحيد هو الذي يتمكّن من الجمع بين مبدأ تكافؤ الفرص الفعلي (أو المنصف) ومبدأ الفارق، وما يجعل سياسات مكافحة اللامساواة كلها، أكانت ذات الأصل الطبيعي أم ذات الأصل الاجتماعي، تنحو في نهاية المطاف نحو نظام المساواة الديمقراطية (الوضعية - د -): «يتحصل التأويل الديمقراطي (...) عن طريق الجمع بين مبدأ المساواة المنصفة في الفرص ومبدأ الاختلاف. هذا المبدأ [الأخير] يُزيح «عدم تعيين» مبدأ الفاعليّة [عند باريتو] من خلال تمييز وضعية معينة يجب أن يتمّ من خلالها الحكم على عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية للبنية الأساس. وعلى افتراض أن إطار المؤسسات يتطلّب الحرية المتساوية والمساواة المنصفة في الفرص، فالتوقّعات الأعلى لمن هم في الوضعيّة الأفضل هي عادلة فحسب [بشرط جازم] إذا كانت تعمل باعتبارها جزءًا من مخطّطٍ يُحسّن من توقّعات الأفراد الأقلّ حظًا في المجتمع»[58].

إن ما يميّز نظام المساواة الديمقراطية وفقًا لرولز هو أنه لا يفترض قبولًا مسبقًا لعقيدةٍ دينية أو فلسفية أو أخلاقية عامة. هذا لا يعني أن الناس يصبحون مثلًا ممنوعين قانونيًا من تقديم حجج دينية: «الناس يمكن أن يأتوا بالحجج من الكتاب المقدّس إذا كانوا يريدون ذلك. لكن أريدهم أن يروا أنهم يجب عليهم أيضًا أن يعطوا الحجج التي يمكن لجميع المواطنين المعقولين أن يوافقوا

(57) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 74.

(58) المصدر نفسه، ص 75.

عليها»[59]. وهـــذا يعني أن لدى المواطنين أيضًا أســبابًا عمليّةً لتجنّب الحجج الدينية نظرًا إلى أن الآخرين ليس لديهم سببٌ للتوافق معها وقبولها[60].

النظريـــة الرولزية للعدالـــة فتحت بذلك مجـــالات غير مســـبوقة للتنظير المعيـــاري لنظرية العدالة، ما ســـاهم فيه أيضًـــا كثير من النظريات المســـاواتية المعاصرة الأخرى، وفي مقدّمها مقاربة أمارتيا صِن للمساواة والحرية الحقيقية.

ثانيًا: أمارتيا صِن ونظرية القدرات

يتفـــق أمارتيا صن مع انتقاد جـــون رولز لنهج الرفاه المنفعـــي لكنه يعتبر أن الكاتب الأميركي يركّز بشـــكل مبالغ فيه على الأصول الاجتماعية الأوّلية، ومن ثم يُهمِل القدرة غير المتكافئة بين الأفـــراد على تحويل هذه الأصول إلى إنجازات أساسية (التغذية السليمة والصحة والتنقّل... إلخ). يسعى صِن إذًا إلى إيجاد قاسم مشـــترك للتصوّرات المختلفة لـ «الحياة الجيدة» يكون أفضل من

---

(59) John Rawls, «Commonweal Interview with John Rawls,» in: John Rawls, *Collected Papers*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 620.

(60) قد يكون عرض تطوّر المقاربة الذاتية للمنظور الدينـــي للمجتمع عند الكاتب الأميركي ذا قيمة دلالية بالنســـبة إلى تصوّره هذا للتعدّدية المجتمعية؛ فرولز كان متديّنًا في شـــبابه إلى حدّ كبير، إلى درجة أنه فكّر بجدّية، بعد أطروحته في عام 1942 في جامعة برنستون التي حملت عنوان «تحقيق موجز في معنى الخطيئة والإيمان»، في الذهاب إلى معهد فرجينيا اللاهوتي للتحضير لسِلك قِسّيس، لكن بدلًا من ذلك تجنّد في الجيش الأميركي وأُرســـل إلى المحيط الهادئ لمدّة عامين. تجربته هاته زمن الحرب العالمية الثانية كان لها أثرٌ كبير فيه وأدّت إلى تخلّيه عن إيمانه الديني السابق: «كيف يمكن لي أن أصلّي وأن أسأل اللّه أن يساعدني، أو يساعد أسرتي، أو بلدي، أو أيّ شيء آخر عزيز عليَّ أهتمّ لشأنه، عندما لم ينقذ اللّه الملايين من اليهود من هتلر؟ عندما يفسّر لينكولن الحرب الأهليّة [الأميركية، 1861-1865] كعقاب اللّه على خطيئة الرقّ والعبودية، المســـتحقّة مناصفةً بين الشّـــمال والجنوب، ويُنظَر إلى اللّه أنه يتصرّف بالعدل. بيد أن الهولوكوســـت لا يُمكن أن يُفسَّـــر على هذا النحو، وجميـــع المحاولات للقيام بذلك التي قرأتها هي بشـــعة وخبيثة. من أجل تأويل التاريخ كتعبيرعن إرادة اللّـــه، ينبغي أن تتفق إرادة اللّه مع الأفكار الأساســـية للعدالة كما نعرفها. بالنسبة إلى أيّ شـــيء آخر يُمكن أن تكون العدالة الأكثر أساسيّة؟ لذلك، فقد أتيت ســـريعًا إلى رفض فكرة سيادة الإرادة الإلهية (...). الأشهر والأعوام اللّاحقة [بعد الحرب] قادتني إلى رفضٍ متزايد للعديد من العقائد المســـيحية الرئيسة، التي أصبحت بالنسبة إلي غريبة أكثر وأكثر». انظـــر: John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With «on my Religion»*, Edited by Thomas Nagel; with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel and Robert Merrihew Adams (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), p. 263.

الأصول الأولية. ولذلك، فهو ينتقل من مستوى تحليل الأصول الأولية ذاتها إلى ما تتيحه هاته الأصول، أي من الدخل إلى ما يسمح الدخل بإنجازه، ومن «الأسس الاجتماعية لاحترام الذات» إلى «احترام الذات في حد ذاته»[61]، وهو ما يسمح بإقحام تنوّع الأفراد في التحليل[62].

يرى صِن أن ظروف وجود الأفراد وفعلهم تشكّل شروط «الوظائفيّة» الإنسانية (Functionings)[63]: «يمكن تصوّر العيش على أنه يتكوّن من مجموعة من «الوظائفيّات» المترابطة، المؤلّفة من وضعيّات وأفعال»[64]. من بين هذه «الوظائفيّات» يمكن أن نذكر كون الفرد «يحصل على تغذية كافية»، وكونه «في صحة جيدة»، وأن «يتجنب الوفاة المبكّرة» وغيرها من الإنجازات «الأكثر تعقيدًا»، مثل «المشاركة في الحياة المجتمعية»، وأن «يكون سعيدًا» أيضًا (مقتبسة من نهج الرفاه المنفعي)، وأن «يكون له احترام الذات» (مقتبسة من النظرية الرولزية). إذًا، تُمثّل القدرة الوظيفية للشخص التركيبات المختلفة للوظائفيّات الممكنة التي يختار من بينها واحدة، وواحدة فقط. بالنسبة إلى صِن هذه هي القدرة (Capability) التي تمثّل مجموعة من ناقلات الوظائفيّات يمكن أن يملكها الشخص في مكان معيّن وزمان معيّن، أتمّ اختيار هذه الوظائفيّات أم لم يتم. بعبارةٍ أخرى، يتعلّق الأمر بحرية الاختيار بين مختلف الناقلات للوظائفيّات، أي بين أنماط الحياة الممكنة. فكلّ فرد يمتلك قدرات مختلفة، ما دام كل واحد منا مختلفًا عن الآخر ويمتلك خصائص ذاتيّة مميّزة، لكن أيضًا من حيث اختلاف بيئاتنا الخارجية (السياسية أو الاقتصادية) واختلاف مواردنا الأوّلية: «مثلما أن مصفوفة الميزانية تمثّل في فضاء السلع

---

(61) Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(62) بينما يرفض رولز أن يأخذ بعين الاعتبار هذه «الحالات الاجتماعية الصّعبة» التي يمكن أن «تزيغ بإدراكنا الأخلاقي بجعلنا نفكّر في أشخاص (...) يُثير مصيرهم الشّفقة أو القلق»، انظر: John Rawls, «A Kantian Concept of Equality,» *Cambridge Review*, vol. 96 (February 1975), p. 96.

(63) إذا أخذنا على سبيل المثال قطعةً من الخبز، يجب علينا أن نُميّز بين ثلاثة أشياء: امتلاك هذه القطعة من الخبز، وحقيقة أكلها والإشباع الذي نستمدّه من استهلاكها. أكل قطعة الخبز فحسب يُمثّل «وظائفية». الوظائفية هي إذًا في ذاتها مختلفةٌ عن الامتلاك وعن الإشباع.

(64) Sen, *Inequality Reexamined.*

حرية المرء في اقتناء سلالٍ مختلفة من السلع، فمصفوفة القدرة تعكس في فضاء الوظائفيّات حرية المرء في الاختيار بين أنماط الحياة الممكنة»[65].

تحاول هذه المقاربة إذًا أن تتجاوز المعارضة بين النهج الرولزي والنهج المنفعي من جهة، وبين التعويض عن الاختيارات (دوركين) وعدم وجود التعويض (رولز) من جهة أخرى. ومبدأ العدالة الذي يُدافع عنه صِن ليس المعادلة الصارمة بين الوظائفيّات المأخوذة بشكل فرديّ، وإنما تحقيق تكافؤ القدرات. يسمح هذا الفارق بترك المجال كاملًا للحرية الفردية في تحديد اختيار نمط الحياة، حيث إن الفرد يحدِّد بنفسه أي الوظائفيّات هي الأكثر أهميّةً بالنسبة إليه. معادلة القدرات تعني معادلة الأهداف كلها التي يمكن تحقيقها، وهو ما يُشكّل بدرجة أكبر علامة بارزة منها أو هدفًا محدّدًا: «إن القدرة الوظيفيّة هي الفئة التي تقترب أكثر من مفهوم الحرية الإيجابية»[66]. وما يأخذه صِن بالاعتبار هو إذًا الحرية الحقيقية للفرد، بمعنى ما هو قادر على تحقيقه، وهذا هو سبب تخلّيه عن الأصول الاجتماعية الأوّلية باعتبارها معيارًا للتقويم، بمعنى أن الهدف ليس هو الموارد المتاحة كلها لشخص كي يحقق هدفه، وإنما الحرية التي يمتلكها من أجل الاختيار بين أنماط عيش مختلفة[67]. يضع صِن بذلك الحرية والمساواة في آن - باقترانهما في مفهوم معادلة القدرات - في قلب العملية الاقتصادية من حيث إن توسيع الحريات وتسويتها بين الجميع هما في حقيقة الأمر تنمية للقدرات على تحقيق الذات على مستوى الأفراد، ومن ثم على التنمية الجماعية والتطوير.

---

(65) المصدر نفسه.

(66) Amartya Sen, *Resources, Values, and Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), p. 316.

(67) التمييز بين الحرية «السلبية» والحرية «الإيجابية» يتمثّل وفقًا لأشعيا برلين في أن الحرية «السلبية» تتطلّب غياب القسر أو الإكراه («أن لا يكون المرء عبدًا لأحد»)، في حين أنها في تصوّرها «الإيجابي» تنطوي على فكرة تحقيق وإنجاز الطبيعة البشرية الحقيقية («أن يكون المرء سيّد نفسه»). انظر: Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Galaxy Book; 191. Oxford Paperbacks; 116 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1969).

إن كان يستعير هذا التمييز من برلين، فإن صِن لا يُعارض بين الحرية الإيجابية والحرية السلبية إلّا لتأكيد دورهما المشترك في الحرية الفردية.

الفـــارق بين رولز وصِـــن يبدو بذلك جليًّـــا. مثـــلًا، إذا انطلقنا من وضع «صوريّ» متســـاوٍ لفردين يحتضران بســـبب نقص التغذية فســـنجد أن الوضع «الحقيقي» مختلف تمامًا بيـــن الفرد الأول (متظاهر في دولة إســـكندنافية بدأ - طوعًا - إضرابًا عن الطعام)؛ والثانـــي (مواطن في القرن الإفريقي يحتضر - قسرًا - نتيجة المجاعة). فالأول يحتفظ بالحقّ في الأكل حتى الإشباع (القدرة على التغذية على نحوٍ صحيح)، لكن الآخر سُـــلِب هذا الحقّ. ولذلك، فبدلًا من التركيز على تعريـــف «الإجراء الأكثر عـــدلًا» كما هي الحـــال عند رولز، يُفضّل صِن مقاربةً ملموسة من أجل تحديد «المعايير التي تسمح بالقول ما إذا كان هذا الخيار هو أقل لامســـاواة من الآخر»[68]. ما لا يعني محاربة «مظاهر» عدم المســـاواة (أكانت طبيعية أم اجتماعية) فحســـب، وإنما أيضًا التوجّه نحو «الأسباب الجذريّة» لهذا التفاوت:

- في حالة عدم المســـاواة ذات الأصل الطبيعي، هذا يعني - على سبيل المثال - منح ذوي الحاجات الخاصّة - إضافة إلى التعويضات التي من الواضح أنها ضرورية لبقائهم على قيد الحياة - القدرات التي هم بداهةً محرومون منها. لكن - مـــن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية - هذا يعني قبل كلّ شـــيء معالجة منبع مشكلة الإعاقة وعدم المساواة الاجتماعية. من الواضح أن شخصًا متخلّفًا عقليًا أو شخصًا محكومًا عليه بالبقاء إلى الأبد على سريره بصفته معوّقًا لا ينطبق عليه هذا التعريف[69]. لكن إعاقات كثيرة ليست ناتجة من حكم الطبيعة، فهناك سوء تغذية الأمّهات ونقص تغذية الأطفال باعتبارهما سببين اعتياديين للإعاقة، وهناك تلوّث المياه الذي يشـــكّل سببًا لبعض أنواع العمى، وإعاقات أخرى هي نتيجة أمراض مثل شلل الأطفال والحصبة والإيدز، أو حوادث السير أو حوادث العمل، أو الألغام المضادّة للأفراد أو الحـــروب الأهلية، وما إلى ذلك. الوقاية من الإعاقة هو إذًا أهم من التعويض عن الإعاقات الموجودة.

---

(68) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), p. 30.

(69) «قد يعاني فرد معوّق وغنيّ حرمانًا أشـــدّ ممّا يعانيه الفقير السّوِيّ جسديًّا». انظر: المصدر نفسه، ص 310.

- في حالة عدم المساواة ذات الأصل الاجتماعي، هذا يعني - على سبيل المثال - أن المرأة التي تعيش في مجتمع تقليدي حيث يُعتَبر الخِتان ممارسة عادية لن تكون قادرة على تحدّي هذه الممارسة، على الرغم من أنها ضحيّة لها بشكل موضوعي. بعبارة أخرى، هذه المرأة ستعتبر نفسها راضية تمامًا عن مصيرها إذا استوفت خصائص النجاح الخاصّة بالمجتمع الذي تعيش فيه (الزواج والحالة الاجتماعية وما إلى ذلك)، لأنها ببساطة غير قادرة على تخيّل أيّ شيء سوى ذلك. يمكن اعتبار وجهة نظر صِن أبويّة نوعًا ما (لأنه يعلم أفضل من هذه المرأة أين هي مصلحتها)، لكنها مع ذلك قد تكون مقبولة على أساس استدلال جون ستيوارت ميل بضرورة مساعدة هذه المرأة التي لا تملك حرية الاختيار على التفكير بطريقة أخرى. يضع صِن هذه الحجّة في كتاباته مرارًا وتكرارًا بخصوص المرأة الهندية: «في الهند التقليدية، قبول النساء الانقياد السهل ومن دون ألم للخضوع قد تم استبداله - على مر العقود - بـ «عدم الرّضى الإبداعي» وبالمطالبة بالتغيير الاجتماعي... السؤال في حدّ ذاته: لماذا كانت النساء يقبلن وضعهن بشكل سلبي من دون شكوى أو خلق مشكلات، ساهم بشكلٍ كبير في هذا التغيير»[70].

مقاربة صِن هاته للعدالة التوزيعية كانت نقطة بداية لتيّار فكري غنيّ يركّز على الفرص أو الإمكانات بدلًا من التركيز على النتائج النهائية. وما يهمّ بالنسبة إلى المدافعين عن هذا النهج هو «الحدّ الناجع» بالنسبة إلى المسؤولية الفردية، أي إنه يجب أن يُفصَل بين ما هُم الأفراد مسؤولون عنه وما هو خارج عن نطاق سيطرتهم، أي ما هو خارج مسؤوليّتهم الفردية. وبالتالي، يجب تعويض الجميع عن العوامل الخارجية التي تؤثّر في فرصهم وليس لديهم أيّ سيطرة عليها، بحيث يمكن الجميع، وفي ظلّ ظروف مماثلة، مواجهة مجموعة النتائج.

خلاصة القول أن أمارتيا صِن يعتبر أن مقاربة رولز غير مرْضية ما دامت مقتصرة على صيغة «الأصول الاجتماعية الأوّلية» المتمثّلة في الحريات

(70) المصدر نفسه، ص 334.

الأساسية وفرص الحصول على الوظائف الاجتماعية والامتيازات السوسيو - اقتصادية المختلفة، في حين أن ما يهم حقًّا بالنسبة إلى الأفراد هو «القدرات الأساسية» على الانتفاع من هذه الأصول الاجتماعية الأوّلية والاختيار الحرّ بين أنماط الحياة المختلفة الممكنة التي يُعرّفها صِن بأنها «قدرة المرء على القيام بأشياء أساسية»[71]، مثل القدرة على توفير الطعام والكساء والمسكن والتنقّل والتعليم والعلاج»[72].

تتمثّل اللامساواة إذًا، بالنسبة إلى صِن، في عدم تحقيق القدرات الأساسية لدى فئات معيّنة من المجتمع (الفئات الأكثر حرمانًا)، حيث من الممكن درءُ هذا التفاوت ومنح القدرات الأساسية لكلّ فرد في المجتمع بشكل متساوٍ. وذهب صِن في كتابه الأخير **فكرة العدالة** (2009)، المهدى إلى ذكرى جون رولز، أبعدَ من ذلك حيث لم يسعَ إلى إقناع القرّاء بالتخلّي عن نظرية رولز السياسية فحسب[73]، وإنما بالتخلّي أيضًا عن التقليد الفلسفي العريق الذي ينضوي إليه الكاتب الأميركي، والذي يتناول «الترتيبات المثالية لمجتمع عادل» التي يشير إليها صِن بأنها «المؤسساتيّة المتعالية»، والتي ليست ضروريّة ولا كافية كي تكون نهجًا لتعزيز العدالة فعليًا في العالم الحقيقي[74].

ثالثًا: نظريات تكافؤ الفرص بين دوركين وآرنسون وكوهين ورومر

اعتمد رونالد دوركين في كتاباته في بداية الثمانينيات[75] على فكرة ضمان المساواة في المعاملة بين جميع الأفراد عبر «المساواة في الموارد» التي يُميّزها عن «المساواة في الفرص»، كما هي مفهومة عادة في ما يسمّيه «نظرية بوّابة

---

(71) Amartya Sen, «Equality of What?,» in: *Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980), vol. 1, p. 218.

(72) المصدر نفسه.

(73) Sen, *The Idea of Justice*, pp. 65-66.

(74) المصدر نفسه، ص 15-17.

(75) Dworkin, «What Is Equality?, Part 2».

الانطــلاق» (Starting Gate Theory) التــي تؤكّد أن العدالة تتطلّــب موارد أوليّة متســاوية ضمن إطار سياســة عدم التدخّل (Laissez-faire). بيد أنه ما دام هذان المبدآن لا يمكنهما التعايش معًا بشكل مريح[76]، يتساءل دوركين عن السمات التي يجب اعتمادها لقياس هذه المعاملة المتماثلة بين الأفراد ليضع في جوهر أبحاثه ســؤال «مســاواة ماذا؟»، مثله مثل رولز وصِن، يهتمّ بالوسائل الناجعة لإشباع الاختيارات. لكن مع ذلك، القيمة المضافة لأبحاثه تتمثّل بدرجة أساس في وضعه داخل دائرة الضوء لســؤال حاضر عند صِن ورولز لكن بشــكل غير ناضج: مسألة المسؤولية الفردية. ينضمّ دوركين إلى تصوّر العدالة الذي يتطلّب تعويض الأفراد فحسب بالنسبة إلى جوانب وضعيّاتهم الشخصية التي لا يمكن للمجتمع أن يعتبرهم مســؤولين عنها، والتي تشكّل عائقًا أمام إنجاز مشاريعهم الحياتية. وبالتالي، فإن الاختلافات في الوضعيات الفردية المترتبة على جوانب تُقحِم المسؤولية الفردية ليست من نطاق العدالة، ولا تستلزم بذلك أيّ تعويض.

كنقطة بداية، يعتبر دوركين الحالة التالية[77]: لنتخيّل وضعية أبٍ يلزمه أن يُقسّم ثروته بين أبنائه. باسم التسوية بين رفاه جميع الأبناء، يجب على الأب أن يقسّم ثروته بشــكل غير متكافئ تمامًا لأن حاجاتهم مختلفة جدًّا: الأول يعاني العمى، والثاني مستهترٌ ذو «أذواق مكلِّفة» ونمط حياة باهظ الثّمن، والثالث ذو روح سياسيّة ذات طموحات مكلِّفة، والرابع شاعر ذو حاجات متواضعة ناتجة من «أذواق متواضعة» وأســلوب حياةٍ مقتصد، في حيــن أن الخامس والأخير مولعٌ بالنحت ويحتاج إلى معدّات باهظة الثمن. يتســاءل دوركين كيف يمكن لهذا الوالد أن يكتب وصيّته؟ فالسّــعي إلى تحقيق المســاواة في الرّفاه يقتضي من الأب أن يأخذ بالاعتبــار هذه الاختلافات، وبالتالــي تخصيص حصّةٍ غير متســاوية لكلّ واحد. وهكذا، يمكــن للفــرد ذي الأذواق المكلِّفة أن يتحصّل في نهايــة المطاف على أكبر حصّة من الموارد. وبخــلاف ذلك، إذا كنا نرغب

---

(76) Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 87.

(77) Ronald Dworkin, «What Is Equality?, Part 1: Equality of Welfare,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3 (Summer 1981), pp. 186-187.

في تحقيق مســاواة الموارد على افتراض أن جميع الأبناء لهم الثروة نفسها في البداية، فإن التوزيع المتســاوي للثّروة ســيكون ضروريًا. وتبعًا لذلك، يطرح دوركين تســاؤلات عديدة: كيف يمكن تعويض إعاقة الأفــراد؟ إلى أي مدى يعكس الرفــاه الحاجات المعارضــة للرغبات؟ كيف يمكن الأخــذ بالاعتبار الأذواق المكلّفة عن طبع أو الأذواق المتواضعة عن دون قصد؟ أي قيمةٍ يجب للمجتمع تخصيصها لمفاهيم مختلفة لما هو حَسَن؟ وفقًا لدوركين، هذا المثال البسيط يســلّط الضوء على القضايا التي لا يمكن لنظرية مساواة الرّفاه أن توفّر لها الحلول الملائمة على المستوى الأخلاقي.

يلجأ دوركين إلى تحديد الوســائل اللازمة لتنفيذ مساواة الموارد، مقترحًا آلية خيالية من شأنها أن تُعادل المجموع الإجمالي للموارد الداخلية والخارجية للأفراد: البيع في المزاد العلني للموارد الخارجية الذي يمكن لأيّ شــخص أن يشارك فيه مع الكمّية نفســها من «الرقائق» (العُملة الرمزية)، والتأمين الطوعي ضد النقص المحتمل في المــوارد الداخلية، أو في صيغة ثانية، ضد الأجر غير الكافي للموارد الداخلية المملوكة. يسمح البيع في المزاد العلني بدخلٍ متساوٍ بفتح المجــال للتعبير عن ميول الأفراد، ويؤدّي إلى توزيــع ناجع (وفقًا لمعيار باريتو)، ومن دون حســد، ما دام كل فردٍ يفضّل الموارد الممنوحة له على تلك الممنوحة لــكل الآخرين (تُعرّف هذه العملية في الاقتصــاد المعياري بالتوازن التنافسي بدخلٍ متساوٍ)[78].

بيد أن هذا التصوّر يبقى غير قابــل للتنفيذ في حال تبايُن الموارد الداخلية بين الأفــراد، وهو ما يدفــع دوركين إلى ابتــكار طريقة جديــدة لتحديد مبلغ التعويض عن الافتقار إلــى الموارد الداخلية: «التأمين الأساســي» الذي يأخذ بالاعتبار تباين الموارد الداخليــة بين الأفراد. يُفترَض هنا أن يكون لدى الأفراد معرفة دقيقة بتفضيلاتهم وبمستوى توزيع الدخل في المجتمع، لكنهم يجهلون مواردهم الداخلية. تحت حجاب للجهل (يتعلّق الأمر بحجاب «أرقّ» ممّا هي

(78) Dworkin, «What Is Equality?, Part 2».

عليه الحال عند رولز)، يجب على الأفراد تحديد النقائص في الموارد الداخلية التي يرغبون في التأمين ضدّها، وتحديد مقدار أقساط التأمين أيضًا. وبالتالي، فإن إعادة التوزيع البعدية التي تَخلُص إلى النتيجة الإجمالية التي تُسفر عنها الآليّة الافتراضية للتأمين هي إذًا منصفة، وفقًا لدوركين. ميزة هذه الطريقة هي أنها تأخذ بالاعتبار الاختلافات في الموارد الداخلية، من دون السعي إلى معادلتها تمامًا (ما سوف يكون طوباويًّا)، مع اللجوء في الآن نفسه إلى التقويم الفردي، ووضع فكرة المسؤولية في قلب هذه الطريقة. هذا النهج يسعى إذًا إلى القضاء على النقائص غير الطوعية التي لا يمكن أن يكون الأفراد مسؤولين عنها. فالأفراد ذوو المواهب والقدرات الإنتاجية العالية يجب عليهم أن يعملوا ساعات إضافية (وهو ما يترتب عليه ترفيه أقل) لدفع ضرائبهم، مقارنةً بالأفراد ذوي القدرات الإنتاجية الأقل. هذا لأن الضرائب المستحقّة تساوي القيمة التنافسية القصوى التي يمكن أن يُنتِجها الفرد خلال الفترة الضريبية. المشكلة - وفقًا لدوركين - هي أنه في حالة التوزيع المتساوي للمواهب، فإنه سوف يتمّ وضع الشخص ذي الموهبة العالية في وضع غير مواتٍ مقارنة بأقرانه الأقلّ موهبة[79]. وإذا انتقلنا من حالة الطبيعة المساواتية إلى اقتصاد الإنتاج فسوف نسقط مجدّدًا في وضع غير متساوٍ، ما دام الأفراد يتمتعون بمواهب إنتاجية غير متكافئة، بسبب الإعاقات الموروثة أو بسبب الكفاءات الجسمية أو الفكرية المتميّزة. عندما نمر من تخصيص الموارد (حيث يمكننا أن نفترض تحقيق تكافؤ مثالي للموارد) إلى إطار نموذج الإنتاج (حيث لا يظهر سوى المواهب الإنتاجية)، لا يمكن حينئذ تجنّب ما يدعوه دوركين «عبودية الموهوبين» (Slavery of the Talented)، لأننا داخل منطق تعادل ظروف البداية لكلّ واحد - بمعنى الكفاءات الداخلية للأفراد - من أجل تحسين وضعية الأفراد الأكثر إعاقةً وتعويض عدم المساواة في المواهب. الكلّ يصبح حينها غير قادرٍ على تحقيق أهدافه، ما دامت هذه الأولوية تقتضي نقل ملْكيات الأفراد غير المعوَّقين بشكل كبير نحو الأفراد ذوي الإعاقة. بصورةٍ أعمّ، تنقل عبودية الموهوبين

---

(79) المصدر نفسه، ص 312.

فكرة أن الأفراد الموهوبين يضطرّون إلى العمل ساعات طويلة لأن لهواياتهم «تكلفة فرصة بديلة» مرتفعة جدًّا بسبب ارتفاع قيمة وقتهم عندما يُستخدم بصورة منتجة. الحسابات الافتراضية التي تتطلّبها نظرية دوركين هي إذًا معقّدة جدًّا، وتفعيلها المؤسّساتي أمر صعب للغاية، إلى درجة أن مزاياها النظرية لا يمكن أن تترجم إلى واقع ملموس.

بتركيزه على الدور المركزي لمسؤولية الأفراد في نظرية العدالة، يتوافق جيرالد كوهين[80] مع دوركين على أن السعي إلى تحقيق المساواة في الرفاه ليس هو الحلّ الذي يجب دعمه، بيد أنه لا يخلص مع ذلك إلى ضرورة إقرار المساواة في الموارد بل إلى ضرورة تحديد نطاق تدخّل أي سياسة توزيعية في ما يتعلّق بمسؤولية الأفراد وسوء الحظ الذي يُصيبهم. يحدّد كوهين المسؤولية بأنها تعكس عنصر تحكّم الأفراد في تصرّفاتهم. وبهذا المعنى، فإنه ينضم إلى مقاربة ريتشارد آرنسون (انظر أدناه) مؤكّدًا أن نطاق التدخّل من الناحية الأخلاقية يقع في مقابل سوء الحظ الذي يواجهه الأفراد والإجراءات التي كان يمكن أن يختار هؤلاء عدم اتخاذها. ومع ذلك، حتى لو اعترف كوهين بأن «نظرية تساوي فرص الرفاه» هي أفضل من «نظرية تساوي الرفاه» في حدّ ذاتها، فإنه لا ينضم إليها، مفضّلًا الاقتراح الذي يسمّيه «المساواة في الحصول على الامتيازات»؛ فهو يتفق مع آرنسون على التمييز الذي يجب القيام به لتبرير تدخل أي سياسة مساواتية، لكنه يتميّز منه من جهةٍ عبر تفضيله مفهوم «الوصول» على مفهوم «الفرص»، ومن جهةٍ أخرى عبر الدعوة إلى الأخذ بالاعتبار ما يُسمّيه «الامتياز» بدلًا من «الرفاه» بمفرده. إن مفهوم الامتيازات أوسع من مفهوم الرفاه لأنه قادر على تصحيح أوجه عدم المساواة التي لا تُكِن لها أهميّة نظرية تكافؤ فرص الرفاه. ومع ذلك، فإن كوهين لا يقدّم عرضًا مفصّلًا لمفهوم «الامتيازات» هذا، حيث إن فكرته الأساس تبقى أن يكون السعي إلى التخفيف قدر الإمكان من تأثير الحرمان الذي لا يعكس اختيار الأفراد هو الدافع وراء أي سياسة مساواتية.

---

(80) Gerald Allan Cohen, *If you're an Egalitarian, how Come you're so Rich?* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000).

يبقى أن ترجيح كوهين التفكير من منظور «الوصول» بدلًا من منظور «الفرص» مرتبط بدلالات لفظية أكثر منها بمعارضة حقيقية بين المفهومين. حجّة كوهين هي أنه يجب أن تؤخذ بالاعتبار القدرات الشخصية الناقصة (مثل الذكاء المحدود) داخل السياسات المساواتية؛ فمن شأن القدرات المتدنية بالفعل أن تؤثّر في الوصول إلى الوضعيات الملائمة بالنسبة إلى الأفراد، على الرغم من أنها لا تقلّل من فرصها (إنها تتسبّب ببساطة في استخدام الأفراد الفرص المتاحة لهم استخدامًا مختلفًا). لذلك، فالتفكير بمفهوم الوصول سوف يأخذ بالاعتبار تأثير القدرات الفردية المحدودة، على عكس المقاربة بصيغة الفرص، وهو ما يتسق مع قراءة آرنسون لمفهوم الفرص.

من جهته، يعتبر ريتشارد آرنسون[81] أن العنصر الأساس في نظرية دوركين هو أنها تطرح فكرة أن العدالة يجب أن تُعادِل الإنجازات الفردية، ما دامت هذه الإنجازات تعتمد على الظروف والخصائص التي تخرج عن نطاق مسؤولية الأفراد، لكن يجب عليها في الوقت نفسه أن تحافظ على حساسية ترابط هذه الإنجازات بالظروف والخصائص التي تدخل ضمن نطاق مسؤولية الأفراد. يبدأ آرنسون بالإشارة إلى عدد من الصعوبات الكامنة في نظرية مساواة الموارد، ولا سيّما في ما يتعلّق بمسألة مراعاة إعاقات الأشخاص. فهو يسجّل عددًا من التحفّظات في شأن كون السياسة التوزيعية لديها القدرة على أن تُحَيِّد تمامًا الاختلافات في المواهب بين الأفراد. بخصوص هذه النقطة، يعطي آرنسون مثال التعليم، ويشكّك في أن سياسة الحكومة في هذا المجال يمكن أن تعوّض بالكامل الاختلافات في المواهب الفطرية لدى الطلاب[82].

من جهةٍ أخرى، يزعم آرنسون أن الفصل بين الموارد والاختيارات الذي يلجأ إليه دوركين ليس هو ما يجب اعتماده في ما يخص المسؤولية، وأن هذا الفصل يجب أن يتم بالأحرى بين الفرص والنتائج. وفقًا لآرنسون، المرء ليس

(81) Richard J. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare,» *Philosophical Studies*, vol. 56, no. 1 (1989), pp. 77-93.

(82) المصدر نفسه، ص 78.

مسؤولًا عن فرصه: هو مسؤول فحسب عندما يُحوّل هذه الفرص إلى نتائج. على وجه الخصوص، يمكن للشخص ألا يكون مسؤولًا عن اختياراته لأن تكوينها هو حتمًا متأثر بالسياق الذي نشأ فيه الفرد منذ سن مبكرة.

في ما يخص نظرية مساواة الرفاه يفضّل آرنسون عوضًا عنها مفهوم تكافؤ فرص الرفاه: «يجب أن يتوفّر للجميع مجموعة من الخيارات المساوية لتلك التي لدى الآخرين من حيث إمكانات إشباع الاختيارات»[83]. وفقًا للكاتب الأميركي، المساواة التامّة للرفاه لا تأخذ بالاعتبار عواقب الخيارات المسؤولة للأفراد، وهو أمر مريب من وجهة نظر أخلاقية. ولذلك، فإن إمكانات الرفاه التي هي في متناول الجميع - وليس الرفاه المحقّق فعلًا - هي ما يهم في ما يخص المساواة. تقترح هذه النظرية إذًا حدًّا جديدًا في ما يتعلق بالمسؤولية الشخصية. لكن مع ذلك، يُعتبر اقتراح آرنسون انتكاسة مقارنة بدوركين حينما يُقحَم من جديد الرفاه أو المنفعة باعتبارهما سمة فردية للملاءمة الأخلاقية عوضًا عن الموارد.

أخيرًا، تتناول مقاربة جون رومر للعدالة[84] مسألة تكافؤ فرص الرفاه من مدخل الاستغلال، أي استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، الذي يعتقد الكاتب الأميركي أن سببه الأساس يتمثّل في عدم المساواة في ملْكية الأصول الإنتاجية، وليس في الاضطهاد الذي يميّز عمليّة الإنتاج. يُكِن رومر - الذي تَنمّ أعماله عن تأثير كبير لجيرالد كوهين - إعجابًا برونالد دوركين، على الرغم من أنه يبيّن أن سوق التأمين الافتراضية التي افترضها دوركين خلف حجاب من الجهل لا تكفي لتعويض من لديهم مواهب طبيعية ضعيفة أو سوء حظٍّ في قرعة الميلاد. يقترح رومر تصوّرًا لتكافؤ الفرص حاول فيه تنفيذ برنامج كل من دوركين وآرنسون، بمعنى تعويض الأشخاص عن سوء الحظ

(83) المصدر نفسه، ص 85.

(84) John E. Roemer, «Equality of Talent,» *Economics and Philosophy*, vol. 1, no. 2 (October 1985), pp. 151-187.

في قرعة الولادة، لكن مع تحميلهم مسؤولية خياراتهم أو جهدهم[85]. ووسّع رومر في أعماله اللاحقة[86] نظريته هاته، فاقترح خوارزمية يستطيع المجتمع عبرها أن يساوي الفرص من أجل هدف معيّن (الأجور والقدرة على الكسب والدخل والصحة...). طريقة رومر هذه مثيرة للاهتمام؛ إذ إنها لا تأخذ بالاعتبار سوى مسؤولية الأفراد التي يرى أنها تتمثّل في جهدهم في الحصول على النتيجة، بمعني التجرّد من الظروف الطارئة. من أجل ذلك، يقترح تعريف «فئات تكافؤ» أن كلًّا منها تضمّ جميع الأفراد الذين يخضعون للظروف نفسها: داخل كلّ فئة، الفارق في الحصول على النتيجة يكمن في الجهد المبذول. يجب بعد ذلك مقارنة الفرد الذي يُدرَس بالفرد المتوسّط في الفئة نفسها. مبدأ الإنصاف هو أن يتمّ تخصيص الموارد الخارجية بحيث تتحقّق المساواة في النتائج (بمفهوم «الوظائفيّة» عند أمارتيا صِن) من الأفراد الذين يبذلون الجهد ذاته.

يقرّ رومر نفسه بمحدودية نظريته النسبيّة، مشيرًا على وجه الخصوص إلى أن من غير الممكن على الأرجح تطبيقها إلا في حالات معيّنة مثل التعليم والصحة. في هذه الحالة الأخيرة، حالة الصحة، يتعلّق الأمر على سبيل المثال بتوفير أفضل تعويض ماليّ للعلاجات الطبية المرتبطة بالتدخين بالنسبة إلى فرد يدخّن إجمالًا سجائر أقلّ من الفرد المتوسط في «فئة تكافُئِه» التي يحدّدها رومر في هذه الحالة وفقًا لطبقته الاجتماعية. لكنه يشير إلى أننا لا نستطيع أن نحدّد بشكلٍ تعسفيّ فئات التكافؤ، ولذا يقترح جعل هذه المسألة موضع نقاشٍ عام. لكنّ مع ذلك من المرجّح أن هذا التحديد لتعريف فئات التكافؤ، أكانَ عموميًا أم لا، سوف يكون معقّدًا للغاية: فهذه النظرية تفترض معلومات شاملة وكاملة من أجل ترتيب الأفراد في فئات التكافؤ بشكل صحيح، وأي

---

(85) John E. Roemer, «A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, no. 2 (1993), pp. 146-166.

(86) John E. Roemer: *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996); *Equality of Opportunity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), and «On Several Approaches to Equality of Opportunity,» *Economics and Philosophy*, vol. 28, no. 2 (July 2012), pp. 165-200.

نقص في المعلومات يمكن أن يُغيّر عملية إعادة التوزيع بشكل جذري. وحتى لو كان مجموع المعلومات شـاملًا وكامـلًا، فإنه يمكن أن يـؤدّي إلى نتائج «صعبـة» للغاية، وبالتالي أن ينتـج منها بديهيًا أخذٌ وردّ: فـي الواقع، إذا كان الفرد لا يبذل مجهـودًا، فمن الصعب التقبّل - البديهي - أنـه يمكننا التخلي عنه من دون مدّه بيد المساعدة. لكن هذا كلّه لم يمنع نظرية رومر من أن تظلّ في الآن ذاته من النظريات المسـاواتية القليلة المعاصرة التي يمكن أن تصبح عملية وأن يتمّ تفعيلها. ولذا نجـد لها تطبيقات متنوّعة أغنت النقاش المعاصر في شأن العدالة، بحيث إنها - على سـبيل المثال لا الحصر - استُخدِمت في الأعوام الأخيرة من البنك الدولي لتقويم عدم المساواة في الفرص في البلدان النامية[87].

رابعًا: العدالة الكلّية عند سيرج كريستوف كولم

يُعتبر سيرج كريسـتوف كولـم أول من أدخل مفهوم «العدالة الاجتماعية» في مجال النظريـة الاقتصادية في عام 1966[88]، عبـر تأكيده أن الاقتصاديين «يعرفون قـول الكثير عن الفاعليـة (أمثلية باريتو)، لكنهـم صامتون تقريبًا في ما يخصّ العدالة»[89]، مشـيرًا إلـى أن «معيار الكفاءة ليـس كافيًا» للتفكير في العدالة[90]. بالنسـبة إلى كولم، يأخذ مفهوم العدالة العمليـة معناه الكامل في مجتمع حيث الحاجات الأساسـية لأعضائه غير مشبعة. في هذه الحالة، تتمثّل العدالة العملية في إيلاء الأولوية لتلبية هذه الحاجات التي قد تشـمل الحريات الأساسية[91]. يجب بذلك أن تضمن الأمثلية الاجتماعية بشكل أولوي الحقوق

---

(87) Word Bank: *World Development Report, 2006: Equity and Development* (Washington, DC: World Bank; Oxford University Press, 2005); *World Development Report, 2009: Reshaping, Economic, Geography* (Washington, DC: World Bank, 2008), and *World Development Report, 2012: Gender Equality and Development* (Washington, DC: World Bank, 2011).

(88) Claude Gamel, «Compte rendu de l'ouvrage 'Macrojustice, the Political Economy of Fairness' de Serge-Christophe Kolm,» *Revue de philosophie économique*, no. 12 (2005), p. 181.

(89) Serge-Christophe Kolm, *Justice et équité* (Paris: CEPREMAP, 1971), p. 13.

(90) المصدر نفسه.

(91) Serge-Christophe Kolm, *Modern Theories of Justice* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

الأساسية للجميع، وتلبية حاجات الأفراد الأساسية كي يتمّ - في مرحلة ثانية - تخصيص موارد المجتمع بشكلٍ متساوٍ.

استبق كولم بصورة واضحة التمييز الذي قام به عدد من الكتّاب بين الموارد الداخلية غير القابلة للتحويل والموارد الخارجية القابلة للتحويل بين الأفراد، مؤكّدًا أن العدالة يجب أن تُعوّض التفاوت غير القابل للاختزال من خلال العوامل الفردية المتغيّرة، حيث إن الوضعيات الفردية كلها تتعادل في نهاية المطاف (in Fine). ومع ذلك، فإن كولم لم يجعل من مسألة المسؤولية الفردية نقطة مركزية لتحليله كما هي الحال في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة عند دوركين وآرنسون وكوهين.

يقترح سيرج كريستوف كولم في كتابه **العدالة الكُلّية** (2005)[92] نموذجًا جديدًا لإعادة التوزيع الكلّية للدخل على أساس مبدأ الحرية الفردية. من خلال التركيز على الحرية، ينأى كولم بنفسه عن النهج المنفعي للرفاه الذي يختزل العدالة في مسألة تعظيم المنفعة الفردية والجماعية[93]. وهذا النأي هو ما سوف يقوده إلى الدفاع عن فكرة فرض ضريبة على قدرات الأفراد الإنتاجية لا على دخلهم الفعلي، بمعنى ضريبة على قدرات الأفراد على اكتساب الدخل بغض النظر عمّا إذا كانوا سيعملون على تحصيل هذا الدخل أم لا: الوعاء الضريبي لن يكون قائمًا على «ما يكسبه الناس»، بل على «ما يمكن أن يكسبوه». أهمية هذه الإزاحة تكمن في أن الأفراد سوف يرون وعاءهم الضريبي وقد أصبح ثابتًا، بمعنى أنه لن يتغيّر وفقًا لسلوكهم وأفعالهم.

من أجل استيعاب صيغة «معادلة كمية الحرية للأفراد» هذه، يرى كولم أن من الضروري بادئ ذي بدء تمييز «حرية الاختيار» من «الحرية الاجتماعية» التي يُعرّفها من خلال حقيقة أن «الأفراد ليسوا مُكرَهين من آخرين، فرادى أو

---

(92) Serge-Christophe Kolm, *Macrojustice: The Political Economy of Fairness* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2005).

(93) Serge-Christophe Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» *Revue d'économie politique*, vol. 117, no. 1 (2007), pp. 62-63.

جماعات أو مؤسسات»، ما يعني أنه «يجب إكراههم على عدم إكراه الآخرين إذا لم يمتنعوا من ذلك طواعيّة»[94]. بعبارة أخرى، تتميّز الحرية الاجتماعية «نوعيًا» بطبيعة الإكراهات (السلبية) التي تسلّط على الأفراد. من جهتها، يمكن تعريف حرية اختيار الأفراد «كمّيًا» بمدى الاختيارات (الإيجابية) التي تجعلها ممكنة، ويمكن إذًا أن تكون موضع صراع. التمييز بين الحرية الاجتماعية وحرية الاختيار هو التمييز التقليدي بين الحرية الصورية والحرية الحقيقية، ما يعني أن الأولى شرط ضروري - لكن غير كافٍ - للثانية[95]. الحرية التي يعتزم كولم معادلتها هي إذًا حرية الاختيار.

حُجّة كولم هاته تجعلنا نستحضر حجّة رولز عندما بيّن أن لا أحد يستحقّ جدارته[96]: يعتبر كولم أنه إذا كان لدينا بالتأكيد مسؤولية الحصول على جزءٍ من قدراتنا الإنتاجية، فهناك جزء آخر مهمٌّ لا يتعلّق بنا بل هو في حدّ ذاته «مُعيّن». واقتناع كولم بأن القدرات الإنتاجية الفردية هي المصادر الرئيسة للثروة يقوده إلى تفكيك «ملْكية الأفراد لأنفسهم»، تمامًا مثلما أن القانون يسمح بتفكيك «ملْكية الممتلكات». ولمّا كان كولم يدافع عن فكرة أن الشخص ليس مالكًا كلّيةً لقدراته الإنتاجية وأنه يُقوِّض بالتالي وحدة الملْكية الكاملة كما هي محدّدة بتجميع حقّ حيازة الملْكية (Abusus) وحقّ الاستخدام (Usus) وحقّ التمتع بثمار هذا الاستخدام (Fructus)[97]، فإننا نستطيع أن نفهم إذ ذاك أن في الإمكان أن نتحدّث عن «تفكيك ملْكية الذات»[98] الذي لا يحدّ لا من «حقّ حيازة الملْكية» ولا من «حق استخدام» الفرد لقدراته، وإنما يقتضي فحسب تقسيم «حقّ التمتع بثمار القدرات الإنتاجية للفرد» إلى قسمين منفصلين.

الحرية الإجرائية تقتضي امتلاك حق الاستخدام والحق في الأرباح (التي

(94) Serge-Christophe Kolm, «Reply to J. E. Roemer's Review of Kolm, S.: Macrojustice: The Political Economy of Fairness,» *Journal of Economics*, vol. 88, no. 1 (June 2006), p. 87.

(95) Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» p. 69.

(96) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 104.

(97) Kolm, *Macrojustice: The Political Economy of Fairness*, p. 91.

(98) Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» p. 71.

تتوافق مع الثمار المحتملة لهذا الاستخدام) للقدرات الذاتية[99]، لأن خلاف ذلك يعني ألا نكون أحرارًا بالفعل. لكن هذا الحق لا يعني - وفقًا لكولم - الملْكية الكاملة للذات.

لذلك، قد يدفع الفرد إيجارًا للاستخدام الحقيقي لقدراته ولثمار هذا الاستخدام من دون أن يمسّ ذلك بحريته الإجرائية ما دام حق الاستخدام الذي يدفعه ليس حق الاستخدام «الأولي» الذي يتوافق مع هذه الحرية، وإنما حق الاستخدام «الثانوي» الذي يعتمد على الأول، لكن من دون أن يُماثله، والذي يمكن بالتالي أن يكون بسهولة موضوع معاملة، كما هي الحال في الإجارة على وجه الخصوص. لا يوجد إذًا أي تناقضٍ في دفع المرء إيجارًا يعادل قيمة جزءٍ من قدراته الإنتاجية من أجلِ الحصول على حق الاستخدام «الثانوي» للقدرات التي يحملها، لكنه ليس مالكًا لها بالكامل[100].

خامسًا: فيليب فان باريس ومبدأ التخصيص الكوني

أخيرًا، يرفض فيليب فان باريس[101] - بتوافق مع رولز - أي تصوّر للعدالة انطلاقًا من المنظور المنفعي للرفاه، ليركّز على توزيع الحريات أو الفرص المتاحة للأفراد داخل المجتمع، مُستبعدًا بذلك أي عدالة بصيغة النتائج. المجتمع العادل وفقًا لفان باريس هو مجتمع يتمتع كل فرد فيه بأكبر قدر من الحرية - بتوافق مع حرية الآخرين - لقيادة أي مشروع حياة قد يرغب في تحقيقه. يُعرّف فان باريس هذه الحرية الحقيقية بأنها الحرية الشّكلية (العزيزة على الليبرتاريين) التي تضمن الأمن وملْكية الذات لكل مواطن، وتضاف إليها الفرص المتاحة للأفراد. لكن هذه الحرية الحقيقية، وخلافًا للحرية الشكلية المحضة، تُتيح لكل فرد وسائل العيش وليس الحق المجرّد

(99) Kolm, *Macrojustice: The Political Economy of Fairness*, p. 61.

(100) هذه المقاربة الغنيّة سوف تُشكّل عنصرًا أساسيًا في مناقشتنا بُعد «الاستيلاب» في الفكر الماركسي (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(101) Philippe Van Parijs, ed., *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform* (London; New York: Verso, 1992), pp. 187-188.

فحسب في أن يعيش حياته بالطريقة التي يراها ملائمة، في إطار احترام حريات الآخرين. المجتمع العادل هو بالتالي مجتمع أعضاؤه جميعهم أحرار شكليًا، وتُوزَّع موارده بشكل يضمن لكلّ شخص أفضل فرصة ممكنة لاتباع أي مشروع حياة قد يرغب في اتّباعه. يدافع فان باريس عن مبدأ «الحرية الحقيقية الأكبر للجميع»، وهي أقصى قدر من الحرية الحقيقية للفرد الذي هو الأكثر افتقادًا لها. هذه الحرية المسمّاة «الليبرتارية الواقعية» (Real Libertarianism) تستند بذلك إلى المبدأ الوحيد لـ «تعظيم الحرية الحقيقية للجميع»[102].

يؤكد فان باريس، فيما يقارن فلسفته «الليبرتارية الواقعية» بنظرية العدالة الرولزية، أن مبدأه «الحرية الحقيقية الممكنة الأكبر للجميع» يتضمّن إعادة صوغ مبدأ الفارق الرولزي عبر مبدأ التخصيص الكوني (Basic income guarantee) الذي يضمن لكل فرد وسائل حرّيته[103]. كما أنه يؤكد أن «منح الجميع الحرية الحقيقية بأكبر قدر ممكن هو تعظيم الحرية الحقيقية لمن لديهم الأقل منها، أو إلغاء الفوارق كلها في الحرية الحقيقية التي لا تساهم في زيادة الحرية الحقيقية لمن - في هذا الصدد - هو الأكثر حرمانًا [منها]»[104]. ثم يُعمِّم بعد ذلك نظريته إلى الوضعية التي يكون فيها للأفراد موارد داخلية غير متجانسة، مع التركيز بشكل خاص على عدم المساواة في المواهب. من أجل معالجة هذه القضية الحسّاسة، يعتبر فان باريس عالَمًا يتميّز داخله الأفراد في الآن نفسه بمواهبهم وبمفاضلتهم بين الدخل والترفيه. ولذلك فإن فان باريس لا يحبّذ الآليّات المختلفة التي اقترحها دوركين ما دامت لا تسمح - وفقًا له - بالخروج من مشكلة «عبوديّة الموهوبين»، ومن حساسية الحلّ في ما يتعلق بوجود الأذواق المكلّفة، وتُهمِل

(102) المصدر نفسه، ص 212.

(103) وفقًا لفان باريس يتضمّن هذا التخصيص ثلاث خصائص: (أ) أن يُدفَع للأفراد بدلًا من الأُسر؛ (ب) أن يكون مستقلًا عن أي مصدر آخر للدخل؛ (ج) ألّا يكون مرتبطًا بتجربة العمل السابقة أو الحالية ولا باستعداد الفرد لقُبول أو رفض الوظيفة التي يتمّ تقديمها له. ينعت فان باريس ليبرتاريته الواقعية هاته بـ «ليبرتارية أقصى اليسار»، انظر: Philippe Van Parijs, «Qu'est-ce qu'une société juste?: La Pensée philosophique contemporaine,» (Conférence donnée au cours de la session 2006 des Semaines Sociales de France).

(104) Van Parijs, ed., *Arguing for Basic Income*, p. 188.

فضلًا عن ذلك وجود مواهب غير هادفةٍ للربح لا يمكن اعتبارها إعاقات.

في نظرنـا، لا يمكن بأي حـال من الأحـوال الدفاع عن هـذا النموذج للتخصيص الكوني. هذا الإجراء لا يمكن أن يكون إلّا مَأْسَسَـةً لمبدأ «الراكب المجاني» (Free Rider) ولـ «ثقافة الاتكال» التي تعني أن بعض الأفراد - الأصحّاء والأسـوياء - في المجتمع لهم الحقّ في أن يختـاروا العيش على التخصيص الكوني لتأمين حاجاتهم الأساسـية بدلًا من العمل وكسب رزقهم بأنفسهم، في حين أن غيرهم يكدّ ويكدح بشدّة من أجل إعالتهم. وبيّن جون رولز بجلاء أنه لا يمكننا أن نتصوّر مجتمعًا فيه «راكب أمواج» (Surfer) على شواطئ ماليبو يمكنه أن يعيش بين الشمس والأمواج من دون المساهمة في المجتمع الذي يضمن له ترفيهه[105].

إن هذا المثـال يقوّض ركيزتين أساسـيتين للمجتمع: مـن جهة، الفكرة الأساسـية للتضامن، القائمة على أسـاس المعاملة بالمثـل، ومن جهة أخرى مبدأ العمل كقِيمـة. إذًا، يبدو اقتراح فـان باريس أُحادي الرّؤيـة وينظر تقريبًا حصريًّا إلى جانب «إعادة التوزيع» في المعادلـة الاقتصادية التوزيعية؛ فحُجّته للدفاع عن حقّ الفرد في «عدم العمل» مثل حرية فردية هي في أساسـها واهية، إذ تُثير بُعد «حرية خاصـة» لا يمكن للمجتمع العادل - كمـا عَرّفه رولز - أن يأخذها بالاعتبار في غياب إطار تعاقديّ وتعاوني للترتيبات الاجتماعية. الحقّ في رفض العمل الذي يسـعى إلى تحقيقه فان باريس يتعـارض مع المجتمع التشـاركي كما يفهمه المنظور الليبرالي التعاقدي من أرسطو إلى لوك، روسو وكانط، وأخيرًا رولز، وهو المجتمع الذي يشـتمل علـى التعاون الاجتماعي باعتباره مكوّنًا أساسيًا.

من خلال عرضنا النظريات المساواتية المعاصرة للعدالة - وبدرجة خاصّة النظرية الرولزية، سـعينا في هذا الفصل إلى فهم الشـروط المعيارية المسبقة

---

(105) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 179.

لانبثاق اقتصادات صلبة ومجتمعات متوازنة في مرحلة ما بعد الربيع العربي، في ظلّ الآمال والآفاق الرحبة التي يفتحها الحِراك المجتمعي والسياسي الجاري، عبر بيان أصالة اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة. تدخل هذه النظريات تحت الإطار العام لنظريات «تكافؤ الفرص» وتتعارض مع نظريات «تعادُل الموارد» التي تنطلق من نظرتها المسبقة للعملية الاقتصادية كلعبة من مجموع ثابت (رابح/ خاسر)، في حين أن نظريات تكافؤ الفرص تعتبر أن المحافظة على العامل التحفيزي يحوّل العملية الاقتصادية إلى لعبة من مجموع إيجابي (رابح/ رابح).

نولي إذًا في هذا الكتاب اهتمامًا خاصًا لهذه الأخيرة على اعتبار أنها الأكثر توافقًا مع النموذج الليبرالي المستدام، إذ إنها تدعو إلى وضع الأفراد في إطار ظروف اختيار متعادلة، بغضّ النظر عن اللامساواة التي قد تنجم عن اختياراتهم الفردية. يتعلّق الأمر إذًا بقراءة طبيعة التفاعل الاقتصادي والاجتماعي قائمةٍ على المسؤولية والجدارة، بمعنى وضع جميع الأفراد على «خطّ البداية» نفسه الذي يأخذ بالاعتبار المعوّقات الطبيعية والمواهب، ويجعل العدالة الاجتماعية مُقابِلةً للمسؤولية والخيارات الأصليّة للأفراد، بحيث يصبح التفاوت في «خطّ النهاية» راجعًا إلى اختياراتهم وإلى جهدهم الخاص.

بَيْد أن النظرية الرولزية التي ركّزنا عليها بالأساس تعاني - على ثرائها - ثُغَرًا أساسية مترتبة على البناء الافتراضي للوضعية الأصلية. هذه الثّغر تتمثّل بشكل خاص في عدم قدرة المنهجية البِنائيّة الرولزية على معالجة التدافع الاجتماعي والسياسي الناجم عن عدم تجانس المصالح الفردية والجماعية داخل المجتمع، كما تتمثّل في غياب الارتباط التحليلي بالنجاعة الاقتصادية وغياب المنظور البعيد للعيش المشترك. وهو ما نناقشه في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

ثلاث قراءات نقدية للنظرية الرولزية للعدالة

جاء كتـاب نظرية العدالـة في عـام 1971[1] في ظروف فكريـة مواتية وحاضنة، خصوصًا في مجال الفلسـفة السياسية. ليس غريبًا إذًا أن هذا الكتاب قد بصم الأبحاث اللاحقة كلها في شـأن موضوع العدالة خلال العقود الأربعة الأخيرة، وهو ما كان قد تنبأ به روبرت نوزيك - الذي لا يشارك رولز مع ذلك آراءه الاجتماعية - حين كتب مباشـرة بعد نشـر الكتاب أنه «من الآن فصاعدًا يجب أن تشتغل الفلسفة السياسـية ضمن إطار نظرية رولز، وإلاّ [إن لم تفعل] أن تشـرح لماذا لم تشـتغل ضمن هذا الإطار»[2]. وإذا كانـت نظرية رولز قد لاقت ترحيبًا منقطع النظير من أنصار الديمقراطية الاجتماعية («لكُلٍّ بحسـب استحقاقه»)، خصوصًا أنها منحت بديلًا نسـقيًا معقولًا عـن التقليد المنفعي المهيمن[3] («لكُلٍّ بحسـب حظّه»)، فهي قد ووجهت في الوقت ذاته بانتقادات عديدة، أبرزها من لـدُن أقصى اليميـن الليبرتاري («لكُلٍّ بحسـب حقوقه») وأقصى اليسار الماركسي («لكُلٍّ بحسب حاجاته»).

سـوف نعرض إذًا في هذا الفصل بـادئ ذي بدء القـراءة الليبرتارية التي تعتبر أن نظرية العدالة كإنصاف لا تُجسّد إشباع نطاق الحرية وتتخلّى عن مبدأ الفردانية لمصلحة التوظيف الجماعي للمواهب الفردية. قبل أن نعرض القراءة الماركسـية التي تنتقد جوهر الأسـاس الليبرالي داخل نظرية العدالة الرولزية المتمثّل في الملكية الفردية وسير السـوق الحرة. لنقدّم أخيرًا قراءتنا النقدية ما

---

(1) بدأ جون رولز تدوين الأوراق الأولى للكتاب حوالى خريف 1950، انظر: «John Rawls: For the Record,» Interview with Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan, and Won J. Lee, Harvard Review of Philosophy, vol. 1 (Spring 1991), p. 39.

(2) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, [1974]), p. 183.

(3) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. xi.

بعد الحداثية للنظرية الرولزية التي نبني على أساسها مقاربتنا التحليلية لأصالة اتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية في نظرية العدالة (الفصل الرابع)، وتأصيل النموذج الليبرالي المستدام (الفصل الخامس).

أولًا: القراءة الليبرتارية

مَثّلت المقاربات الليبرتارية أهم الانتقادات التي وجِّهت إلى نظرية العدالة الليبرالية الرولزية، والتي يمكن بلورتها في اعتراضين أساسيّين: **الأول** هو أن نظريّته للعدالة تُضفي الشرعية على التداخل المستمر للدولة مع المعاملات الطوعية للأفراد، **والثاني** هو أنها تعتبر المواهب والقدرات الفردية منحة جماعية. من أجل فهم قصور هذه المقاربة الليبرتارية وتوقّفها عند حدود الحرية الصورية سوف نبدأ بعرض العناصر الفكرية الرئيسة عند أبرز مُفكّرَين ليبرتاريين معاصريين هما: **فريدريك هايك وروبرت نوزيك.**

بداية، يُعتبر فريدريك هايك - الذي ينتمي إلى المدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي المخالفة جوهريًّا للاقتصاد النيوكلاسيكي - من أبرز المنظّرين المعاصرين للحرية، وواحدًا من أهم الملهمين للتيار الليبرتاري الذي يُطلق عليه غالبًا «النيوليبرالية»[4]. يدافع الكاتب النمساوي - البريطاني عن السوق باعتبارها مجالًا للحرية الفردية، أي شكلًا لامركزيًّا للتنسيق الاقتصادي، وسَدًّا في وجه كل محاولة مركزيّة للانحراف إلى التوتاليتارية، معتمدًا على فكرة اليد الخفيّة عند آدم سميث ليدعم بها فكرته عن النظام التلقائي، بمعنى السير الذاتي والعفوي للسوق من دون أي سيطرة عليه من جانب المجتمع أو

(4) في عام 1947 ساعد فريدريك هايك في تنظيم «جمعية مون بيلران» (Mont Pelerin Society)، وهي أبرز جمعيّة دولية لمناصري السوق الحرّة في مقابل الاشتراكية، كما أنه أدى في عام 1955 دورًا مهمًا في تأسيس «معهد الشؤون الاقتصادية» (Institute for Economic Affairs) من أجل دعم السوق الحرّة والارتقاء بها. هذا المعهد نفسه هو الذي قام بترتيب لقاء بين هايك ومارغريت ثاتشر مباشرةً بعد أن أصبحت زعيمة حزب المحافظين البريطاني في عام 1975، والتي أقرّت في ما بعد أن فِكر هايك كان له تأثير حاسم في صوغ سياساتها النيوليبرالية التي غزت العالم بأسره، بالتوازي مع سياسات الرئيس الأميركي رونالد ريغان في الفترة نفسها.

من جانب الدولة. محور فلسفة هايك هو نظرية المعرفة التي تقع على طرفي نقيض العقلانية الديكارتية التي تفترض معرفة الأفراد الكاملة بالطوارئ أو الحقائق المتغيّرة، على أساس ما يمكن تسميته «وهم الشمول»[5]. في حين أن المغزى العميق لنظرية هايك في المعرفة - وللاقتصاد النمساوي بشكل عام - هو تأكيد «جهل» الإنسان ومحدودية معرفته في إطار ذاتي معزول عن التفاعل الموضوعي. فالتفاعل الاجتماعي والاقتصادي الناتج من توحيد المعارف المُتفرّقة وتجميعها نتيجته غير معروفة سلفًا (ex ante)، وإنما يأخذ مجراه التلقائي على أساس الاستفادة المتبادلة بين الأفراد. التنسيق الاقتصادي (أو محاولة توليف «المعرفة الموزَّعة» بين الأفراد) ليس قائمًا إذًا على تفكير عقلاني مقصود، وإنما هو ينبثق تلقائيًا (ex post) من خلال سعي الناس المشترك والمستمر لحل مشكلاتهم وليس عن طريق قدراتهم المعرفية الخاصة على الإبداع أو الابتكار. وفقاً لهايك، تأخذ الحضارة سمتها البارزة من خلال هذا القالب الاجتماعي التفاعلي، ليصبح دور العملية الاجتماعية التلقائية (اليد الخفيّة) في دمج المعارف المتفرّقة والناقصة وتصحيح الأخطاء الفردية شبيهًا بدور الإله[6]. المجال الاجتماعي التلقائي (لتفاعل «أفعال» الأفراد لا «نياتهم») ليس بذلك مخالفًا للعقلانية بل هو المرتع الخصب لنموّ العقل - عبر عملية اصطفاء تطوريّة، مثلما هي الحال عليه بالنسبة إلى السلوك الأخلاقي.

يمكن بالتالي إيجاز النموذج الليبرالي لهايك في الأولوية الأنطولوجية للفرد واستحالة التنسيق «المركزي» للفرديات والمعارف المتبعثرة داخل المجتمع[7]، وذلك لثلاثة أسباب رئيسة: **الأول** هو أنه يستحيل على أي محاولة مركزيّة معرفة خصوصيات الزمان والمكان كلها اللاصقة بكل فرد (Idiosyncrasies)، وهي أساس تشتت المعرفة المُنتِجة في المجتمع. هذه

---

(5) Friedrich A. von Hayek, *The Mirage of Social Justice*, Law, Legislation and Liberty; v. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 40.

(6) المصدر نفسه.

(7) Friedrich A. von Hayek, «The Use of Knowledge in Society,» *American Economic Review*, vol. 35, no. 4 (September 1945), pp. 519-530.

الاستحالة يمكن أن تتجلّى على مستويات اجتماع صغيرة، حتى على مستوى الفرد نفسه، ومن باب أولى على مستوى المجتمع بأكمله؛ الثاني هو أنه حتى مع افتراض إمكان الكشف عن هذه المعارف المتبعثرة كلها في المجتمع، بما فيها المعارف المضمَّنة والملتصِقة بالسياق، سيكون من المستحيل معالجتها بسبب محدودية العقلانية[8]. هذان العاملان، وفقًا لهايك، يجعلان من المستحيل القيام بأي محاولة للتنسيق أو التخطيط المركزي؛ السبب الثالث الذي يحتجّ به هايك هو كون كل سلطة (مركزية) تشتمل على مخاطر الشطط في استعمال السلطة، ومن ثم تصبح المركزيّة بابًا مفتوحًا أمام الاستبداد.

يدافع هايك، في معرض تصوّره للسوق، عن فكرة أن التبادل غير ممكن من غير إطار اجتماعي تعدّدي، يفهمه على نحو خاص جدًا، حيث يستبدل مفهوم الاقتصاد الذي يشير إلى تكتل اجتماعي يمتلك داخله الأفراد مجموعة مشتركة ومتسقة من القِيم والأهداف، بمصطلح «كاتلاكسي» (Catallaxy)[9] الذي يشير إلى أن الخصائص المنبثقة داخل السوق (الأسعار وتقسيم العمل والنمو وما إلى ذلك) هي امتدادات للأهداف المتنوّعة والمتباينة للأفراد في التكتل الاجتماعي. هذا «الترتيب التلقائي» تنتجه السوق - وفقًا لهايك - من خلال أفعال (لا نيّات) الأفراد الذين يمتثلون للقواعد القانونية المتعلّقة بالملْكية والعقود. يخلص هايك بذلك إلى توصيف سوق قائمة على الحرية الكاملة ذات محصّلة إيجابية (Win-win Game). فكرة الحرية «الكاملة غير المنقوصة» هي إذًا جوهرية في المنظومة الليبرتارية. فمثلما توقّع كارل ماركس «الحرية الكاملة»

---

(8) منذ نهاية أربعينيات القرن الماضي بيّنَ هربرت سيمون - الذي يُعتبر من القلائل الذين يخالفون الأرثوذكسية النيوكلاسيكية وحصلوا مع ذلك على جائزة نوبل في الاقتصاد (يُعَدّون على أصابع اليد الواحدة) - أنه حتى مع وجود معلومات كاملة، كما هي الحال في لعبة الشطرنج مثلًا، فإن محدوديّة العقلانية تجعل من المستحيل تحقيق القرار «الأمثَل»، أكان بالنسبة إلى الأفراد أم بالنسبة إلى المنظّمات والمؤسسات، انظر: Herbert A. Simon, *Models of Bounded Rationality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982-1997).

(9) يشتقّ هايك هذه الكلمة من الفعل الإغريقي katallattein الذي لا يعني «تبادَل» فحسب وإنما أيضًا «قَبِل في التكتل المجتمعي» و«حَوَّل عدوًّا إلى صديق». انظر: Hayek, *The Mirage of Social Justice*, pp. 108-109.

عن طريق إزالة أشــكال الاستلاب كلها، أكانت سياســية أم اقتصادية أم دينية، فالليبرتاريون يســعون بدورهم إلى التحرّر الكامل للأفــراد، وهو المختزَل في القضاء على القيود الخارجية كلها المفروضة على حريتهم الشــخصية. وهكذا تبرز الليبرتارية باعتبارها نوعًا من «الماركســية المعكوسة»، حتى أن هناك من يتحدّث عن «ماركسية اليمين»[10].

إن أهم خصائص الليبرتارية، إضافة إلى طبيعتها الطوباوية[11]، تتعلّق بطبيعة الحرية التي يُرغب في تعميمها على مجــالات المجتمع كلها. فالليبرتاريون لا يتصوّرون إلا ما ينعته أشــعيا برلين بـ «الحرية الســلبية» التي تُفهم مثل النطاق الذي لن يجد فيه الفرد نفســه ممنوعًا بإكراه الدولة أو بعنف قرائنه[12]. ارتباط هايك القويّ ببُعد الحرية الســلبي متســق مع إيمانه العميق بالحرية التلقائية أو تلقائية الفعل الإنســاني دونما عائق أو دونما تدخّل إرادة أخرى (أكانت فردية أم ســلطة معيّنة). يُقرّ هايك مــع ذلك بضرورة ألا تُترك الأمــور مفتوحة على الإطلاق لكل فعل ممكن، فيقرّر وجوب قوانين أو قواعد عامة للسلوك العادل

---

(10) «الليبرتارية هي في الأساس ماركســية اليمين. إذا كانت الماركسية هي وهْم أنه يمكن تسيير المجتمع بشــكل محض على أســاس الإيثار والجماعية، فحينئذ الليبرتارية هي مرآة - صورة الوهم أنه يمكن تســييره بشــكل محض على أســاس الأنانية والفردانية. يتطلب المجتمع في واقع الأمر الفردانية والجماعية على السواء، الأنانية والإيثار على السواء، من أجل أن يعمل. مثل الماركسية، توفّر الليبرتارية الضّمان الفكري المخادع للشــرح المســبق الكامل لما هو جيّد سياســيًا من دون بذل جهد الاستقصاء التجريبي. مثل الماركســية، إنها [أي الليبرتارية] تطمح، علنًا أو ســرًا، إلى اختزال الحياة الاجتماعية في الاقتصاد. ومثل الماركســية، فإنها تمتلك أســاطيرها التاريخية وعبقريةً لجعل أتباعها يشــعرون وكأنهم المُجتبَــون غير المقيَّدين بقواعد المجتمــع الأخلاقية». انظــر: Robert Locke, «Marxism of the Right,» (American Conservative, 14/3/2005), p. 17.

(11) «ما ينقصنا هــو اليوتوبيا الليبرالية، وهــي برنامج لن يكون مجرّد دفاع عــن النظام القائم، ولا نوعًــا من الاشــتراكية الرّخوة، وإنمــا راديكالية ليبراليــة حقيقية لا تتجنب حساســية الأقوياء (بما فيهم النقابات)، وهي ليســت أيضًا عملية جــدًا، وهي لا تقتصر علــى ما يبدو اليوم سياســيًا ممكنًا». انظــر: Friedrich A. von Hayek, «The Intellectuals and Socialism,» in: George B. de Huszar, ed., *The Intellectuals; a Controversial Portrait*, Edited with an Introd. and Overviews (Glencoe, Ill.: Free Press, [1960]), p. 384.

(12) Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Galaxy Book; 191. Oxford Paperbacks; 116 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1969), pp. 121-122.

لتَحــدّ من فوضى الحرية. بيد أنــه ينبّه على أن من المهــمّ ألا نضع العربة قبل الحصان، بمعنى أن هذه القوانين أو القواعد العامة المجرّدة ليست «أصليّة»، بل هي تنبع من تفاعل الأفعال والســلوكات التلقائية بحسب ملاءمتها الواقع. وفي ســياق رفض مفهوم الحرية الإيجابية وإيمان قوي بالحرية السلبية، ينكر هايك فكرة «التحرير»، أي التحرّر من المبادئ الأخلاقيــة التقليدية، كما نجدها مثلًا في ما يســمّى «لاهوت التحرير» في أميركا الجنوبية[13]. وفقًا لهايك، ليست إذًا الحرية حرية عقلانية، يتم التخطيط لها ســلفًا، أو حرية طبيعية مُضمّنة في بنية العقل الإنســاني، وإنما هي حرية عملية (Praxelogic)، تتخذ سمتها المميِّزة من الفعل الحر والممارسة. الحرية تستلزم بذلك الابتعاد قدر الإمكان عن التحكّم والسيطرة، وتظلّ غير قابلة للتوجيه ما دامت حرية تلقائية.

بيد أن تعلّق هايك الشديد هذا بالحرية التي يعرِّفها بأنها «الحالة التي يمكن فيها لأيّ شخص أن يســتخدم ما يعرفه لتحقيق أهدافه (...) من دون التعرّض للإكراه، أو مع مستويات دُنيا منه»[14]، هو في شكلها الصّوري فحسب من دون أن يصل إلى حقيقتها الأولى، وهو ما يــؤدّي به إلى اعتبار الحالات الاجتماعية القصوى، مثل الجوع أو فقدان العمل أو المســكن، على أنهــا كوارث طبيعية مثلها مثــل الحرائــق والفيضانات والطــوارئ الصحية[15]، في حيــن أن الحدّ الأدنى للعيش الكريم هو شــرط لا غنى عنه لممارسة الحرية. فمن يعرف حياة الفقير العادية، وخوفه الدائم من الغد غير المنظور، وإحساســه الوجل بالكارثة الوشــيكة، وبحثه المتشــنج عن الأمان الدائم التهرّب، ســوف يفهم أن الحرية «الســلبية» من دون الحد الأدنى من «التمكين» الإيجابــي (Empowerment) هي واهية. لكن بالنســبة إلى هايك، فإن التصرّف الفردي المتعمَّد هو الوحيد الذي يمكن وصفه بالعادل أو غير العادل، ولا يمكن أن ينطبق هذا الوصف على نظام

---

(13) Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p. 33.

(14) Friedrich A. von Hayek, *Rules and Order: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Law, Legislation, and Liberty; v. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 55-57.

(15) Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty* ([Chicago]: University of Chicago Press, [1960]), p. 137.

اجتماعيٍ لم يرغب فيه أحد بالشـــكل الذي هو عليه، من حيـــث إنه «لا يوجد معيار يمكّننا من اكتشاف ما هو «غير عادلٍ اجتماعيًا» بسبب عدم وجود «فاعل» يمكن أن يُنسَب إليه هذا الحيف»[16]. ومن ثم، فقاعدة العدالة لا يمكن أن تكون إلا ســـلبية: تقتصر هذه القاعدة على عدم الإضرار بالآخرين (neminem laedere)، وتكتفي تشريعات الدولة الحديثة بقانون وضعيّ شـــكليّ (jus strictum). العدالة التشريعية تســـمح لحرية كلّ فرد بالتعايش مع حرية الآخرين، والشرعية تكتفي بضمان «الحقّ في...»، بمعنى الحقوق - الحريات، من خلال معاقبة كل جناية أو جرم.

لذلك نجد هايك يســـتخدم كلمة Deserve بمعنى الاســـتحقاق الأخلاقي، بينما يستخدم Merit بمعنى الاستحقاق الموضوعي أو الجدارة، مؤكّدًا أن قوى السوق المجرّدة هي المحدِّدة للعائد المادي المتناسب مع أفعال كل فرد. توزيع الدخل أو القيمة عبر قناة السوق لا يمكن أن يكون عادلًا أو غير عادل، أخلاقيًا أو غير أخلاقي، فهو محايد من وجهة النظر الأخلاقية[17].

يبقى أن من الواضح تمامًا أن الأفراد في هذه الحالات الاجتماعية القصوى هم أحرار، لكن حريتهم حرية صورية لا حقيقية[18]؛ فالعديد من هذه الحالات الاجتماعية المستعصية هي نتيجة فشل التنظيم الذاتي والعفوي للسوق. فعندما يتعلّق الأمر على سبيل المثال بالضعفاء والمعوَّقين والأطفال والشيوخ، فممّا لا شك فيه أن ثمّة إكراهًا يسلبهم الحدّ الأدنى من حرية الاختيار.

الحرية الحقيقية تقتضي عدم وجود أي إكراه، مثلًا عبر إرســـاء حدّ دخلٍ أدنى يتيح لكل فرد في المجتمع أن يشعر بالأمان من الحالات القصوى للعوز

---

(16) Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p. 94.

(17) شأنه في ذلك شـــأن ديفيد ميلر الذي يرى أن «الاســـتحقاق هو ما تُوزّعه السوق فحسب»، انظـــر: David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976), p. 309.

(18) هذه الحرية الحقيقية التي يشـــير إليها أمارتيا صِن عبر مفهوم «القدرة» الذي يعبّر عن حرية الفرد في أن يختار بين أنماط الحياة المختلفـــة. انظر في ذلك «أمارتيا صِن ونظرية القدرات» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

والفاقة (مع التقليل من أي شكل من أشكال المساعدة أو الدّعم للبالغين الأصحّاء بغرض الحفاظ على النظام التحفيزي).

أطلق هايك في الجزء الثاني من مؤلّفه الرئيس القانون والتشريع والحرية الذي نُشِر في عام 1976 على فكرة العدالة الاجتماعية وصف «سراب»[19]. وأعرب بذلك بوضوح «تام» عن اعتقاده أن العدالة الاجتماعية «خرافة خطِرة»، واصفًا إيّاها بأنها «الكابوس الذي يجعل اليوم من المشاعر الجميلة أدوات تدمير كلّ قِيَم الحضارة الحرة»[20]، وهو ما يؤدّي إلى «تدمير البيئة اللازمة التي يمكن أن تزدهر فيها وحدها القِيَم الأخلاقية التقليدية، أي الحرية الشخصية»[21].

دائمًا وفقًا للكاتب النمساوي - البريطاني، هذه العبارة أصبحت مصدرًا لـ «التفكير المُوحِل وحتى للتضليل الفكري»[22]، وهي «التلميح المخادع... السيّئ السمعة فكريًا، علامة الغوغائية والصحافة الرخيصة الذي يجب أن يخجل المفكّرون المسؤولون من استعماله، ما دام فراغه مسلّمًا به، واستخدامه غير شريف»[23]. ويطلق هايك في كتابه الأخير الغرور القاتل الصادر في عام 1988 (والمتمحور حول أخطاء الاشتراكية) يطلق هايك على كلمة

---

(19) العنوان الفرعيّ للكتاب هو سراب العدالة الاجتماعية (*The Mirage of Social Justice*). وحتى لا يكون هناك أيّ التباس بشأن وجهة نظره هاته، يُطلق هايك على العدالة الاجتماعية أوصافًا عديدة في الكتاب ذاته وأيضًا في كتاب العدالة الاجتماعية، الاشتراكية والديمقراطية في عام 1979، من قبيل «الصّيغة الفارغة» (Empty formula)، وأنها «فارغة وبلا معنى» (Empty and meaningless)، أو أنها جملة «لا تعني شيئًا على الإطلاق» (Meant Nothing at All)، أو «لا معنى لها كيفما كانت الحال» (Has no Meaning Whatsoever)، أو «مفهوم فارغ» (Vacuous Concept)، أو «اعتقاد شبه ديني من دون أي محتوى على الإطلاق» (Quasi-religious Belief with no Content Whatsoever)، أو «تجسيمٌ.. بدائي» (Primitive... Anthropomorphism)، أو «تأسّل رجعي» (Atavism)، أو «خرافة» (Superstition)، أو أنها مثل «الاعتقاد في السّحر أو في حَجَر الفلاسفة» (Believing in witches or the Philosopher's Stone)، أو «خفقان شبح الضوء» (Will-o-the-wisp)، أو «التعويذة الجوفاء» (Hollow Incantation)، أو «افتح يا سمسم» (Open Sesame).

(20) Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p. xii.

(21) المصدر نفسه، ص 67.

(22) المصدر نفسه، ص 80.

(23) المصدر نفسه، ص 97.

«اجتماعي» صفة «كلمة مُراوغة» تستخدم بشكل مُلتبس لوصف أكثر من 160 صفة، من المحاسبة الاجتماعية إلى العمل الاجتماعي. وهو يشير إلى «العدالة الاجتماعية» بوصفها «الاستخدام الأسوأ على الإطلاق لصفة «اجتماعي»، «تدمّر كلّية» معنى الكلمة التي تؤهّلها، مثل «احتيال دلالي»»[24].

بالنظر إلى هذا كله، يفاجأ المرء بطبيعة الحال عند قراءة الفقرة التي يقول فيها هايك إن الخلافات بينه وبين جون رولز خلافات «لفظيّة أكثر منها جوهرية» (More verbal than substantial)![25]، وأنه هو ورولز يتفقان على «النقطة الأساس» وهي أن مبادئ العدالة تنطبق على قواعد المؤسسات والممارسات الاجتماعية، لا على توزيع «أشياء معيّنة» نحو «أشخاص معيّنين»[26]. هذا الادّعاء ليس دقيقًا، بل هو متهافت تمامًا. ففي الواقع استخدم رولز «فعلًا» مصطلح «العدالة الاجتماعية»، بمدلوله المتعارف عليه؛ فهو يعرّف في كتابه نظرية العدالة فئات واسعة من الأشياء على أنها «من العدالة الاجتماعية»، بما في ذلك المبادئ والمعايير (الصفحات 4 و5 و7 و47 و290)؛ التصوّرات والنظريات (8 و9 و10 و16 و21 و85 و92 و100 و135 و285)؛ القناعات والأحكام المُعتبرة (18 و34)؛ المقاصد والغايات (179 و188)، المسائل والشواغل والحالات العادية (50 و76 و92)؛ الأسئلة والمشكلات (39 و78 و92 و118 و132 و135 و136 و174 و479)؛ وجهة نظر العدالة الاجتماعية (40 و49 و91).

إذًا، يبدو ربط هايك برولز مستهجنًا، حتى لو أن هناك من حاول القيام بتوليفة «رولزيكية»، خصوصًا الباحث كلود غاميل[27]، مستندين في ذلك إلى عدد من العناصر التي قد تبدو مشتركة على المستوى المعياري، مثل أهمّية «العدالة الإجرائية المحض»، وعدم الاعتداد بالجدارة والاستحقاق، واستخدام

---

(24) Friedrich A. von Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Edited by W.W. Bartley III, Collected Works of F. A. Hayek; v. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

(25) Hayek, *The Mirage of Social Justice*, p. xiii.

(26) المصدر نفسه، ص 100.

(27) Claude Gamel, «Hayek et Rawls sur la justice sociale: Les Différences sont-elles plus verbales que substantielles?,» *Cahiers d'économie politique*, no. 54 (2008), pp. 85-120.

حجاب الجهل، ومبدأ أن عدم المساواة قد تعود بالفائدة على الجميع، ما يجعلهم يعتقدون أن هايك ورولز يختلفان على الأصحّ في شأن الأسئلة الوضعية في السياسة والاقتصاد، أكثر منه في شأن المبادئ الفلسفية(28).

من جهة أخرى، وعلى غرار هايك، سوف يعجز روبرت نوزيك بدوره عن تقديم رؤية مرْضية تتوافق ضمنها الحرية الفردية مع مستلزماتها الاجتماعية؛ فهو يدافع في الجزء الثالث من كتاب الفوضوية والدولة واليوتوبيا في عام 1974 عن فكرة أن أفضل نموذج للمجتمع يجب أن يُصمَّم من أجل جعل التعايش بين اليوتوبيات كلها التي يكون تصوّرها ممكنًا، بمعنى أفضل العوالم الممكنة التي يحدّدها أفراد مختلفون جدًّا. هذا النموذج الذي يعرضه نوزيك على أنه «نطاق من اليوتوبيات» له ما يبرّره من حيث ضرورة تفرّد الأفراد الذين «يختلفون بحسب سجِيَّتهم ومصالحهم ومهاراتهم الفكرية وتطلّعاتهم وميولهم الطبيعية ومساعيهم الروحية ونوع الحياة التي يودّون اتّباعها»(29). يخلُص نوزيك بذلك إلى عدم وجود أي نمط حياة يُرضي جميع الناس على حدٍّ سواء، وحيث إن الأفراد يختلف بعضهم عن بعض، فلا يمكن لأي شكل وجود أن يُعتبر موضوعيًا على أنه الأفضل بالنسبة إلى الجميع. ولذلك، من الضروري التأكّد من أن يكون لكل واحد إمكان تحقيق رؤيته الخاصة للحياة الجيّدة في التكتل المجتمعي الذي يختاره.

جوهر الوضعية الليبرتارية لروبرت نوزيك هو كالتالي: الحرية الفردية، ولا شيء سوى حرية كل فرد في أن يعيش حياته بالطريقة التي يراها ملائمة. هذه هي القيمة الوحيدة التي تهم الفيلسوف الأميركي، على الأقل عندما يتعلّق الأمر بتحديد البنية الأساس للمجتمع. هذه الحرية التي يُعرَب عنها في الأغلب في شكلها السلبي باعتبارها مبدأً لعدم الاعتداء وعدم التداخل، لا تتعلّق بحرية الفعل بقدر ما تتعلّق بحرية الملْكية؛ فمن دون انسجام اجتماعي مسبَق لا معنى

---

(28) Arthur DiQuattro, «Rawls Versus Hayek,» *Political Theory*, vol. 14, no. 2 (May 1986), pp. 307-310.

(29) Nozick, p. 310.

للمجتمع الذي يكون أعضاؤه أحرارًا في القيام بكلّ ما يريدونه. في أي مجتمع لا يمكن للمرء أن يكون حُرًّا «على الإطلاق» لفعل ما يريد، لاستهلاك ما يريد، للزواج بمن يريد، في أي زمان وفي أي مكان، وما إلى ذلك. من أجل جعل فكرة وجود مجتمع حُرٍّ متسقة، فلا بد من جعل الحريات المختلفة متوافقة في ما بينها، عبر وضع «حدود»، بمعنى تحديد «مجالات» يمكن داخلها ممارسة الحرية الخاصة بكل سيادة. هذا هو ما يؤسّس لنظام حقوق الملْكية: حق ملْكية كل واحد على ذاته (وإن كان حقًّا محدودًا كما رأينا ذلك في الفصل الثاني مع سيرج كريستوف كولم)، وحقوق الملْكية على الأشياء الخارجية المُكتسَبة (أو التي تمّ إنشاؤها انطلاقًا من الأشياء المكتسبة)، في ما يخصّ الملْكية التي يتمّ نقلها بطريقة طوعية[30].

من الطبيعي إذًا أن تكون نظرية العدالة الرولزية صادمة بالنسبة إلى هذا الطرح النوزيكي، وما صدم نوزيك أكثر في «نظرية العدالة» هي هذه الجملة التي يلخّص بها رولز عرضه المبدأ الثاني: «يمثّل مبدأ الاختلاف، في الواقع، اتفاقًا لاعتبار توزيع المواهب الطبيعية منحة مشتركة ولتقاسم منافع هذا التوزيع، أيًا يكن الشكل الذي يأخذه [هذا التوزيع]»[31]. هذا التصميم يبدو أن له ما يبرّره في نظر رولز، من حيث إن المواهب الفطرية ليست مستحقّة من أولئك الذين يملكونها، وهي تمثّل بذلك عاملًا من عوامل عدم المساواة

---

(30) مثل هذا التصميم يبدو متسقًا تمامًا لذاته، لكنه غير مكتمل في ما يخصّ المشكلة المعروفة للتملّك الأصلي (بما في ذلك للموارد الطبيعية التي حاول الليبرتاريون أن يقدّموا لها إجابات مختلفة. البعض منهم، مثل روثبارد موراي وإسرائيل كيرزنر، اعتمد ببساطة مبدأ «من يأتي أوّلًا، يُخدَم أوّلًا» (First Come, first Serve). يَعتبر هذا المبدأ تملّك الموارد الطبيعية مشابهًا للخلق من العدم (ex nihilo)، وكلّ من لديه الفكرة أو إمكان تملّك أيّ شيء طبيعي أو اصطناعي (من جُزَيْئات الأكسجين إلى أنواع الحيوانات المستنسخة أو المستحضرات الصيدلانية أو حتى سطح القمر)، يصبح على الفور ومن دون أي شروط، مالكه الشّرعي. بالنسبة إلى ليبرتاريين آخرين، مثل رويرت نوزيك أو باروخ برودي، فهم يدعمون هذه الفكرة، ولكن كما هي مستوحاة من لوك وفورييه من أجل ملاءمتها مع ما يُطلَق عليه «بند لوك» (Lockean Clause): التملّك الأصلي ليس شرعيًا إلّا إذا حصل أولئك الذين لا يستفيدون منه (مباشرةً أو غير مباشرة) على تعويض يضمن لهم مستوى الرفاه الذي كانوا سوف يتمتعون به في غياب هذا التملّك (نوزيك)، أو حتى حصّة عادلة من المكاسب الناجمة عن أيّ تملّك (برودي).

(31) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 101.

التعسّفية من الناحية الأخلاقية[32]. قبل ذلك، كان رولز قد رفض «نظام الحرية الطبيعية» الذي يجمع بين المساواة الشكلية البحتة في الفرص واستخدام كفاءة السوق: «بشكلٍ حدسيّ، عدم المساواة الأكثر وضوحًا في نظام الحرية الطبيعية هي أنه يسمحُ بأن يتأثّر التوزيع بغير وجه حقٍّ بعوامل تعسّفية من وجهة نظر أخلاقية [بقدر عدم مساواة المواهب]»[33]. جواب نوزيك والليبرتاريين هو أنه حتى لو لم نكن نستحقّ المواهب التي وُلِدنا بها وأن امتلاك هذه المواهب هو تعسفيٌّ من الناحية الأخلاقية، فهذا لا يمنع أننا نظلّ أصحاب المِلْكية الكاملة والمشروعة عليها، وأنه يجب أن تكون الحال كذلك كي تظلّ حرمة الفرد الضرورية للحرية مكفولة. هذه الفكرة يتقاسمها الليبرتاريون مع رولز عندما يرفض المذهب المنفعي: «كل شخص لديه حرمة قائمة على العدالة لا يمكن انتهاكها، ولو باسم رفاه المجتمع ككل. لهذا السبب، فإن العدالة تحظر إمكان أن يُبرَّر فقدان حرية البعض باكتساب الآخرين منفعة أكبر. إنها لا تقبل أن يتمّ تعويض التضحيات المفروضة على عدد صغير عبر زيادة الامتيازات التي يتمتع بها أكبر عدد»[34]. يسعى نوزيك إلى استعادة هذه الفكرة لحسابه: «لا يمكن أن يطرأ بيننا أيّ صكٍّ للتعويض المعنوي. لا يمكن لحياة واحد منا أن تزن وزنًا أقل من غيرها بحيث تؤدّي إلى منفعة اجتماعية أكبر. لا توجد تضحية للبعض مبرّرة من أجل مصلحة الآخرين»[35]. من وجهة نظر ليبرتارية، استخدام الفرد الموهوب، أو استخدام مواهبه من أجل المصلحة العامة أو من أجل مصلحة الفئات الأكثر عوزًا في المجتمع، واعتبار المواهب هِبةً جماعية،

---

(32) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(33) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 72.

(34) المصدر نفسه، ص 3-4.

(35) Nozick, p. 33.

يُمكن أن نتحدّث هنا، وفقًا لتعبير جون بيير دوبوي، عن «مبدأ مضادّ للتضحية» (Principe anti-sacrificiel) مشترك بين رولز ونوزيك. على سبيل المثال، لا يتعلّق الأمر - عند نوزيك - بحظر تضحية أكباش الفداء فحسب، وإنما بحظر أي مسٍّ - مهما يكن هيّنًا - بحرّية التصرّف بالنفس (إلزامية وضع حزام الأمان داخل السيارة وواجب مساعدة شخص في خطر... إلخ)، وهذا مَهْما تكن المنفعة الاجتماعية التي يمكن أن تترتب عليه. انظر في ذلك: Jean-Pierre Dupuy, «La Théorie de la justice: Une Machine anti-sacrificielle,» *Critique*, vol. 45, nos. 505-506 (Juin-Juillet 1989).

هي إذًا كلّها أمور غير مشروعة تقيم سدّا منيعًا حول حرمة الأشخاص. وهذا ما يبدو أنه يتوافق تمامًا مع الانتقاد الرولزي للمذهب المنفعي.

يدافع مايكل ساندل من جهته في كتابه في شـأن نظرية رولز عن أن هناك طريقة واحدة لا غير للتملّص من هذا الاستنتاج الذي يقوّض البناء الرولزي، لكنها تقتضي التراجع عن الفردانية التي يتشارك فيها رولز مع نوزيك، من أجل فتح المجال أمام مقاربة مجتمعاتية (Communitarian) وبين - فردية (Intersubjective) للذات: «أن يُلزِم مبدأ الفارق رولز على اعتماد تصوّر بين - فردي (هو يرفضه)، يبدو أنها الطريقة الوحيدة للتملّص من الصعوبات التي أثارها نوزيك (...) إذا كان يجب أن يتجنب مبدأ الفارق استخدام بعض الأشخاص كوسائل لغايات أشخاص آخرين، فإن ذلك لن يكون ممكنًا إلا في ظروف تكون فيها ذات الامتلاك هي «نحن» وليس «أنا»»[36]. بالنسبة إلى ساندل، الليبرتاريون هم على حقٍّ في تأكيد أن الملْكية الكاملة لكُلٍّ على ذاته تتعارض مع الملْكية المشتركة (أو الجماعية) للمواهب التي يفترضها المبدأ الرولزي الثاني.

ما دام لكل من هذين الحلّين آثار وخيمة بالنسبة إلى الأسس ذاتها لمقاربته في شأن العدالة الإجرائية، فإن رولز يرفضهما كلاهما، ما دام ضمير «نحن» يشير في منظوره إلى معنى «توزيعي» لا «جماعي». فما يعتبره رولز هبةً مشتركة ليست «المواهب الفردية» في حد ذاتها، وإنما هو «توزيع المواهب»، حيث إن الأفراد يظلّون المالكين الحصريين لمواهبهم الذاتية، بحكم الحقوق والحريات التي يؤكّدها المبدأ الأول.

ثانيًا: القراءة الماركسية

مثّل السجال الفكري بين الماركسيين والرولزيين واحدًا من أغنى النقاشات في الفلسفة السياسية المعيارية في العقود الثلاثة الأخيرة. فبعد نشر كتاب **نظرية العدالة** اعتبر الكتّابُ اليساريون (ولا سيما الفلاسفة الماركسيين)

---

(36) Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 80.

أن منظور رولز لم يذهب بعيدًا كفاية، ما جعل تصـوّره للعدالة التوزيعية على وجه الخصوص محور هجوم شرس. المعارضون الماركسيون لرولز أكّدوا أن مقترحاته المؤسساتية لا تمثّل سـوى تبريرات للترتيبات الاجتماعية القائمة، ما دامت اقتراحاته للمؤسسـات العادلة لا تُبنى سوى على إجراءات «إعادة توزيع الدخل»، لا على «إعادة توزيع رأس المال».

تمثّل جواب رولز بالأسـاس في القول إن مشـروعه لتحقيق مجتمع قائم على القيمة العادلة للحريات السياسية وعلى المساواة العادلة في الفرص وعلى مبدأ الاختلاف، بحيث إنه لا يسعى إلى إعادة توزيع رأس المال بقدر ما يسعى إلى تقويض «تَركّز» رأس المال في أيدٍ قليلة. وبشـكل أكثر تحديدًا، يرى رولز أن مفهومه لـ «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» يمثّل جوابًا مباشرًا للاعتراضات الماركسية على نظريته للعدالة[37].

قبل أن نعـرض لتفاصيل هذا النقاش الغني، سـوف نبـدأ بالتذكير بأهم مقوّمات نظرية العدالة في الفكر الماركسي؛ فبالنسبة إلى الماركسيين، العلاقات الاجتماعية هي التي تُحدِّد بنية السلطة، أي نمط الإنتاج الذي يحدّد بدوره كيفيّة توزيع الموارد. وما دامت طبيعة التفاوت تتعلّق بطبيعة العلاقات الاجتماعية فإن اهتمامهم لا يتركّز على تدبير هذا التفاوت بقدر ما يتركّز على الأسباب البنيوية التي تولّده. ولذا غالبًا ما توصف المادية التاريخية بطريقة سلبيّة بحتة، بمعنى أنها لا تُعرَّف بخصائصها الذاتية («الإيجابية»)، بقدر ما تُعرَّف بطريقة «سـلبية»، أي في خلاف النظام الرأسمالي. بعبارة أخرى، يفترض الماركسيون أن الاشتراكية والشيوعية تعقبان الرأسـمالية، ليس لأنهما أكثر من الرأسمالية كفيّة من الناحية الاقتصادية، أو لأنهما أرقى منهـا أخلاقيًا أو أكثر عدالـة اجتماعيًا، بل لأنهما ستفرضان نفسيهما بعقلانية في مواجهة تناقضات رأس المال وعدم قدرته على تلبية الحاجات البشـرية. يبقى السـؤال العالق هو: هل هذه الحتمية التاريخية عند ماركس والماركسيين من بعده مستقلّة عن الأحكام المعيارية، وبالتالي عن

---

(37) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), p. 321.

تصوّر معيّن للعدالة يرفض الاستغلال والاستيلاب وأشكال الهيمنة كلها؟

ممّا لا شك فيه أن تصوّر ماركس للعدالة يبقى غاية في الغموض. فمن جهة، يُدين ماركس العدالة باعتبارها ضربًا من الوهم الأيديولوجي الذي تُضفي من خلاله البرجوازية الشرعيّة على حكمها. ومن جهة أخرى، قدّم ماركس في العديد من المرات تعليقات ساخرة على العدالة الرأسمالية، وبدا كأنه يُدين الرأسمالية على أنها غير عادلة. نستطيع بذلك التمييز - بشكل عام - بين تأويلين رئيسين لتصوّر كارل ماركس للعدالة[38]:

- التأويل **الأول** نجده عند جيرالد كوهين وجون إلستر وجون رولز[39]. يؤكّد الفلاسفة الثلاثة أن ماركس أدان الرأسمالية على أنها غير عادلة ولا كونها ميؤوسًا منها بحكم التاريخ فحسب، معتمدين على فقرات من كتاب **رأس المال** وعلى تصوّر ماركس للملْكية الخاصة. يشير كلٌّ من رولز وإلستر وكوهين إلى التناقضات بين تشديد ماركس من جهة على أن العلاقات الرأسمالية هي طوعيّة وفقًا للمعايير الرأسمالية، ووصفه من جهة أخرى للملْكية وعلاقة العمالة بأنها «سرقة». للخروج من هذا التناقض، يستنتج الكتّاب الثلاثة أن ماركس اعتقد أنه في حين لا يسرق الرأسمالي من العامل وفقًا للتصوّر الرأسمالي للعدالة، فإنه من المؤكّد أنه يسرق منه بطريقة أخرى، «عبر - تاريخية» (Transhistorical). هذا هو الأساس، وفقًا لكوهين ورولز وإلستر لإدانة ماركس الأخلاقية للرأسمالية[40].

- التأويل **الثاني** الذي يدافع عنه كلٌّ من ستيفن لوكس وألين بوكانان، هو

---

(38) بغضّ النظر عن الموقف الشاذّ الذي يدافع عنه ألين وود من أن فكرة ماركس هي أن العلاقة بين العامل والرأسمالي علاقة عادلة ولا تنتهك حقوق أي أحد، ناقلًا عن ماركس قوله إنه لا توجد «نقطة أرخميدس» يمكن من خلالها تقويم العلاقات الرأسمالية، وإنه ليست هناك إفادات أخلاقية يمكن تقديمها، انظر: Allen W. Wood, *Karl Marx*, Arguments of the Philosophers, 2nd ed. (New York: Routledge, 2004), p. 43.

(39) وهي الوضعية نفسها التي يتخذها معظم قرّاء ماركس.

(40) Gerald Allan Cohen: «Review of Allen Wood's Karl Marx,» *Mind*, vol. 92, no. 367 (July 1983), pp. 440-445, and *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988), p. 301; Jon Elster, *Making sense of Marx*, Studies in Marxism and Social Theory (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1985), p. 225, and Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, pp. 342-344.

أكثر تعقيدًا. فمن جهة، يشـــن الكاتبان معًا هجومًا لاذعًا على موقف ألين وود الزاعم أن العلاقة بين العامل والرأسمالي وفقًا لكارل ماركس علاقة عادلة، من خلال تأكيـــد أن ماركس اعتقد «فعلًا» أن العلاقة بين الرأســـمالي والعامل غير عادلة. بيد أنهما يدافعان أن هذا لم ينبع مـــن تصوّر عبر - تاريخي للعدالة، بل إن ماركس قدّم انتقادًا داخليًا للرأســـمالية: إنه ندّد بالعلاقات الرأسمالية القائمة على أساس مقياس الرأســـمالية ذاتها للعدالة[41]. مع ذلك، يختلف الكاتبان في ما بينهما من حيث إن لوكس يؤكّد أن ماركس قدّم أيضًا نقدًا خارجيًا للرأسمالية نظر من خلاله إلى المرحلة الدنيا من الشيوعية باعتبارها مجتمعًا أكثر عدلًا من الرأســـمالية[42]، في حين أن بوكانان لم يُقْدِم على تقسيم معقّد كهذا، لكنه أكّد أن الشيوعية في رأي ماركس سوف تكون مجتمعًا «ما وراء العدالة» لأن الوفرة سوف تكون مستمرّة في المرحلة الشيوعية، وأن الناس سوف يتصرّفون بشكلٍ أخوي، وأن ظروف العدالة سوف تتلاشى[43].

يعتمد الكتّاب الذين يؤكّدون أن لدى ماركس نظرية للعدالة بشـــكل كبير وشبه حصري على اســـتعارة «الســـرقة» (أي سرقة الرأســـمالي لجهد العامل وعمله)، في حين أنه رأى في نصوص أخرى زوال المجتمع الرأسمالي كمسألة قانـــون وضعيّ لا كمثَل أعلـــى. وأخيرًا، حين نناقش الادّعـــاء أن ماركس رأى العدالة باعتبارهـــا ضربًا من الوهم الأيديولوجي، يجـــب العودة إلى نظريّته في الأيديولوجيا التي وضّحها بشكل جيّد في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية**[44]. فإذا

---

(41) Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Marxist Introductions (Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1985), p. 52, and Allen E. Buchanan: *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Philosophy and Society (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982), p. 56, and «Exploitation, Alienation, and Injustice,» *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 9, no. 1 (March 1979), pp. 121-139.

(42) Lukes, p. 55.

(43) Buchanan, *Marx and Justice*, p. 56.

(44) يمكن فهم الأيديولوجيا عند ماركس كالأفكار التي تعكس المصالح الخاصة لطبقة مهيمنة والمُعبّر عنها كأفـــكار صالحة كونيًا. وفقًا لماركس، الطبقة الحاكمة فحســـب لديهـــا حقّ الوصول إلى وسائل الإنتاج الفكري، وهذا ما يســـمح لأعضائها بتقديم العلاقات المادّية لأي مجتمع معيّن على أنها الأفضـــل، انظـــر: Karl Marx and Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande* (1845), disponible sur le site électronique: <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000.htm>.

كانت العدالة من هذا المنظور وهمًا أيديولوجيًا، سيكون مفهوم العدالة حينئذ أحد السبل إلى إضفاء الشرعية على حكم فئة معيّنة. على هذا النحو يؤكّد جون إلستر أنه يمكن وصف النظرية الماركسية للعدالة باعتبارها نظرية هرمية: من جهة، سوف تُحْكِم المرحلة الدنيا من الشيوعية بمبدأ المساهمة الذي يمكن التعبير عنه بأنه «لكُلٍّ بحسب مساهمة عمله، بعد أن يتمّ - جانبًا - تخصيص الموارد المالية للاستثمار والسلع العمومية والاعتمادات المالية لغير القادرين على العمل... إلخ»[45]. وفقًا لإلستر، في المرحلة الثانية من الشيوعية سوف تذْوي ظروف العدالة. وإذا كان ماركس قد اعتمد مثل هذه النظرية، فإن إلستر يوصي بشطبها لكونها «طوباوية بشكل يائس»[46]. بدلًا من ذلك، فإن المبدأ الرئيس للعدالة سوف يكون مقولة ماركس الشهيرة: «من كُلٍّ بحسب قدراته، لكُلٍّ بحسب حاجاته»[47]. وبالتالي، فإن الشيوعية - وفقًا لقراءة إلستر لفكر

---

(45) Elster, p. 230.

(46) المصدر نفسه، ص 231.

(47) استُخدِم هذا الشعار أول مرّة على هذا النحو من لوي بلان في كتابه تنظيم العمل في عام 1839 كتنقيح لاقتباس من هنري دو سان سيمون «لكُلّ وفقًا لمقدراته، ولكُلّ مقدرة وفقًا لأعمالها»، انظر: Louis Blanc, *Organisation du travail* (1839), disponible sur le site électronique: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k24230t>.

وتمّ الدفع بهذا الشعار في أثناء الثورة الفرنسية في عام 1848، قبل أن يوظّفه كارل ماركس في كتابه نقد برنامج غوتا في عام 1875. وفقًا للكاتب الألماني، يجب أن يُعْمَل بهذا الشعار أو يمكن أن يعمل به «في مرحلة متقدّمة من المجتمع الشيوعي» بعد أن تُنهي الشيوعية. ووفقًا لفلاديمير لينين في كتاب الدولة والثورة في عام 1917، «يمكن أن تنصهر الدولة كلّيةً عندما يكون المجتمع قد حقّق هذا المبدأ»، انظر: فلاديمير لينين، الدولة والثورة ([د. م.: د. ن.]، ١٩١٧)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch05.htm>.

غير أن جوزيف ستالين والاتحاد السوفياتي انحرفا بهذا الشعار نحو شعار «من كُلٍّ بحسب قدراته، ولكُلٍّ بحسب عمله»، وهو ما انتقده بشدّة ليون تروتسكي الذي اعتبر أن النظام الذي تمّ وضعه على أساس هذا الشعار الزائف يمثّل «خيانة الثورة»: «على جميع الصعد، الدولة السوفياتية هي أقرب بكثير إلى الرأسمالية المتخلّفة منها إلى الشيوعية»، انظر: ليون تروتسكي، الثورة المغدورة: نقد التجربة الستالينية ([د. م.: د. ن.]، ١٩٣٦)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/arabic/archive/trotsky/1936-rb/index.htm>.

أخيرًا، يفسّر إلستر هذا القول المأثور كمبدأ المساواة في «تحقيق الذات»، انظر: Elster, p. 233 وهذا ما يؤكده أيضًا فالنتين ستويان من حيث إن توجّهات الماركسية الجديدة في بداية الألفية الثالثة تركّز على «تحقيق الذات» (Self-realization) بدلًا من «احترام الذات» (Self-respect) في النظرية الرولزية، انظر: =

ماركس - تُمثّل المجتمع الذي سوف يكون فيه لكل فرد ما يكفي من الموارد لتحقيق ذاته كليّة، ما يعني التنمية الكاملة لقدرات المرء الإبداعية. علاوة على ذلك، يتفق لوكس أيضًا مع إلستر في أنه سيجري على الأقل في مراحل دنيا من الشيوعية حُكم المجتمع الشيوعي بمبدأ المساهمة. وحتى رولز ذاته أشار إلى أن ماركس يقترح «مجتمع منتجين مترابطين بحرّية» باعتباره مثلًا أعلى للمجتمع العادل. في «مجتمع منتجين مترابطين بحرّية» كهذا سيكون كلٌّ من الوعي الأيديولوجي والاستلاب والاستغلال قد اختفى. لكن مع ذلك، لن يتم الوصول إلى هذا المجتمع إلا عن طريق مرحلتيه التاريخيتين: الاشتراكية والشيوعية الكاملة. وفقًا لرولز، سوف تُحكَم الاشتراكية بمبدأ المساهمة وسوف يكافأ الأفراد بشكل غير متساوٍ وفقًا لمساهمة عملهم. أما في الشيوعية، أو المجتمع الحقيقي للمنتجين المترابطين بحرّية، فسوف يتمّ التغلّب على عدم المساواة في المكافآت وتقسيم العمل، وسوف يكون لدى جميع الأفراد مطالب على قدم المساواة بالنسبة إلى وسائل إنتاج المجتمع والموارد الطبيعية: سوف تتمّ ممارسة السيطرة الاجتماعية على وسائل الإنتاج والموارد الطبيعية من خلال خطّة اقتصادية معتمدة ديمقراطيًا تضع الفائض الاجتماعي في أيدي المنتجين أنفسهم[48].

يجب أن نتوقّف هنا عند ما يُسمّيه كارل ماركس «الإنسان بكلّيته» (متبنيًا بذلك وجهة نظر هيغل القائلة إن الحاجة القصوى عند الإنسان هي تحقيق الذات). فهذه الفكرة تمثّل في نظرنا أبرز قيمة مضافة في الفكر الماركسي بأسره. بيد أن المنحى المادي الذي ينحوه كارل ماركس - خلافًا لهيغل - يجعل ما يعتبره المقياس الصحيح للعدالة «من كُلٍّ بحسب طاقته، ولكُلٍّ بحسب حاجاته» طوباويًا بامتياز ومتهافتًا تمامًا، على كِلا المستويين:

- فمن جهة، أن يهب أيّ فرد أقصى طاقته يفترض أن يرتبط عمله كلّيًا

Valentin Stoian, «Property Owning Democracy, Socialism and Justice: Rawlsian and Marxist Perspectives on the Content of Social Justice,» Paper Presented at: «In Defence of Politics,» (62nd Political Studies Association Annual International Conference, University of Ulster, Belfast, 3-5 April 2012). =

(48) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 367.

بالدرجة القصوى من تحفيزه الداخلي (Intrinsic Incentive)، بغض النظر (وبترابطٍ مع) تحفيزه الخارجي (Extrinsic Incentive). وهو شيء لاواقعيّ تمامًا، ما عدا ما يمكن أن يكون بالنسبة إلى الفنان أو الشاعر أو الصّوفي، وهو ما يفند الشقّ الأول من النظرية الماركسية (الطوباوية) للعدالة.

- من جهة أخرى، يفترض إعطاء كُلٍّ بحسب حاجاته أن الحاجات متساوية بالنسبة إلى الجميع. وهذا أيضًا أمر لاواقعي تمامًا ما دامت الحاجات مرتبطة بالأذواق وما دامت الأذواق مختلفة كلّيًا بين الأفراد. هذا الإشكال الذي يُطرح أساسًا بالنسبة إلى الأذواق المُكلِّفة (Expensive Tastes) (عن طبعٍ لا عن تطبّع) أو الأذواق الجارحة (Offensive Tastes) التي يحتجّ بها رولز وصِن لتبرير رفضهما نهج الرفاه، يمكن أيضًا أن يُستحضَر لدحض النهج الماركسي «لكُلٍّ بحسب حاجاته» ما دامت هذه الحاجات تستند إلى الأذواق[49]. يمكن توضيح مشكلة الأذواق المكلِّفة هاته مثلًا عبر مثال كبار السّن أو ذوي الحاجات الخاصة. فلا أحد يرغب - من دون أدنى شك - في أن تؤدّي عملية إعادة توزيع الثروة إلى تمويل إقامة فاخرة للشخص المُسن «النفّاج»، بحجّة أن هذا الشخص سيكون له مستوى منخفض جدًا من المنفعة في مؤسسة لكبار السن لا تتوافق مع ذوقه أو مقامه العالي، في حين أن شخصًا مُسنًا آخر ذا أذواق متواضعة يجب أن يكتفي بإيداعه مؤسّسة «عادية» لكبار السن. فمن البديهي أن سعادة الفرد وتحقيقه ذاته يختلفان كثيرًا وفقًا لأذواقه[50]، ولذا فأيّ تخصيص للموارد يأتي في خلاف الأذواق الذاتية (أيًا تكن) فهو ينتقص منها لا محالة إن لم يكن يقوّضها من أساسها، وهذا ما يُذوي في الآن ذاته الشق الثاني من النظرية الماركسية للعدالة.

---

(49) على سبيل المثال، إذا كان الفرد يفضّل ارتداء ملابس غوتشي (Gucci)، برادا (Prada)، فيرساتشي (Versace)، أو لوي فويتون (Louis Vuitton) بدلًا من الملابس العادية، فهل يجب أن يُؤخذ بالاعتبار عند التشريع لإعادة التوزيع عدم رضاه عن استهلاك الملابس العادية، بمعنى تصحيح منفعته المنخفضة نسبيًا من استهلاك الملابس العادية من أجل إقرار المساواة مع الآخرين؟

(50) James Edward Meade, *The Just Economy* (London: George Allen and Unwin, 1976), pp. 56-57.

من هنا، نجد أن رولز يعارض اعتبار مبدأ «من كُلٍّ بحسب قدراته، ولكُلٍّ بحسب حاجاته» واحدًا من مبادئ العدالة. وعلى الرغم من أنه ليس محوريًا في نظرية الكاتب الأميركي للعدالة، فإن بُعد الاستحقاق يبقى أساسيًا والعدالة الاستحقاقية الحقيقية تُفيد «لكُلٍّ بحسب اجتهاده». بيد أن المجتمع الشيوعي الكامل لا يربط العدالة بأيّ توزيع معيّن أو بأيّ فرص أو قدرات قد يمتلكها الأفراد. بدلًا من ذلك، يتمّ تصريف العدالة على مستوى الإجراءات: المساواة في وصول الجميع إلى موارد المجتمع وإلى وسائل إنتاج المجتمع من خلال المشاركة في الخطّة الاقتصادية الديمقراطية[51].

من جهة أخرى، كردٍّ على الانتقادات الماركسية المتعلقة بالطبيعة الصورية للحريات الأساسية، يميّز رولز بين «الحرية» و«قيمة الحرية»: «تتميّز الحرية من قيمة الحرية على النحو التالي: تتمثّل الحرية في النظام الكامل لحريات المواطَنة المتساوية، في حين أن «قيمة الحرية» بالنسبة إلى الأفراد والجماعات تتوقّف على قدرتهم على المضيّ قُدمًا بأهدافهم داخل الإطار الذي يحدّده النظام. الحرية (...) هي نفسها بالنسبة إلى الجميع (...) بيد أن قيمة الحرية ليست هي نفسها بالنسبة إلى الجميع. فالبعض يمتلك سلطات أو ثروة أكبر، وبالتالي وسائل أكبر لتحقيق أهدافهم»[52].

يبقى أن نقطة الخلاف الرئيسة بين الرؤيتين الرولزية والماركسية تكمن في دور السوق في نظام سياسي عادل. يعتقد الماركسيون أن السوق ليس لها البتة دور تؤديه: وجود الملْكية الخاصة في حدّ ذاتها يفصل بين العامل ومُنتَجه، ويساهِم بذلك في الاستلاب وفقدان تحقيق الذات. وهذا هو في الأصل تعريفهم للمجتمع غير العادل. فالمجتمع العادل لا يمكن أن تَحكمه سوى خطّة اقتصادية «ديمقراطية» تأتي - في نظرهم - على خلاف «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» حيث لا يُفترض أن الأفراد يتحكّمون في

(51) Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, p. 370.

(52) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 204.

الإدارة الاستراتيجية للخطّة الاقتصادية للشـركات التي يمتلكون أسهمها - ما دام بإمكانهم تأجير مدير قابل للإقالة - أو أن يسيطر المواطنون مباشرة على الخطّة الاقتصادية الأهليـة - ما دام بإمكانهم تفويض ذلك للمُشـرِّعين - في حين أن الرولزيين يخصّصون دورًا مهمًا للسـوق التي تكتسي وظيفة مهمة في تخصيص المـوارد، وإن كان ينبغـي ألا تحدِّد - حصريًّـا - توزيعها النهائي. فالسـوق هي التي بإمكانها أن تُبيِّن أي المنتجات مرغوب فيها وما الذي يجب إنتاجه[53]. علاوة على ذلك، ترتدي السـوق أهمية قصـوى في تحقيق العدالة لأنها تمثّل القوّة الموجّهة الأساسـية لزيادة إجمالي الناتج الاجتماعي. زد على ذلك أن السوق تساعد في تحقيق الذات من خلال خلق المساحة الخاصة لتأكيد الذات والسـماح للأفراد بالسـعي وراء خطط حياتهم على النحو الذي يرونه ملائمًا. من أجل ذلك، يؤكّـد الرولزيون أفضليـة «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» مقارنةً بالسـيطرة الاجتماعية على وسـائل الإنتاج، ما دام المفهوم الماركسي يختزل تصوّر تحقيق الذات في السيطرة على المصنع، ومن ثَمّ لا يسـتطيع فهم تحقيق الذات سوى كتحقيق لمشـروع حياة واحد ممكن: ذلك المنطوي على العمل، في حيـن أن الرولزيين يدافعون عن كون تصوّرهم الخاص للعدالة والمؤسسات المرتبطة بها محايدًا بين مشاريع الحياة المختلفة، وأنه بالتالي يسـمح أيضًا بتحقيق الذات للأفراد الذين يختارون عدم العمل، أو أن يكرّسوا حياتهم لتصوّر ديني أو لتربية الأطفال مثلًا.

خلاصة القـول، تظل الماركسـية محكومة بنفي المنطـق المعاكس، أي بمنطق «الإمّـا..» أو «الإمّـا..»، بمعنى «إمّا كلّ شـيء» و«إمّا لا شـيء على الإطلاق». أمّا منطـق التراتب والدرجات (مثلًا في تملّـك الملْكية) فيغيب أو يُغَيّب عـن مثل هذا الفكر الأُحادي. فضلًا عـن أن إيمانها المطلق بأن الصراع بين الطبقات يحـدّد حركة المجتمع يجعلهـا تتعامى عن البدائـل كلها وعن صراع الطبقات التي تذيب سـلميًا وبقوّة ناعمـة المتناقضات الاجتماعية، مثل «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكية» في النموذج الرولزي.

---

(53) المصدر نفسه، ص 241.

ثالثًا: القراءة ما بعد الحداثية

ترتكــز قراءتنا النقدية للنظريــة الرولزية، ومقاربتنا نظرية العدالة بشــكل عام علــى نهج ما بعــد الحداثة الــذي ينطوي علــى مصفوفة مــن التيارات الفكرية النقدية والمقاربات التفكيكية التي تســعى إلى كشــف الأُطر الفكرية والافتراضــات والأُســس الأيديولوجيــة للحداثة (كما تطــوّرت في الغرب) وتحدّيها. ومن حيث كونها قائمة على البنــاء الاجتماعي للحقيقة، يمكن ربط الجذور العميقة لما بعد الحداثة بالأعمال الرائدة لسورين كيركيغارد، أو كارل ماركس، أو حتى فريدريك نيتشه[54]، من حيث تركيزهم على الشكّ، خصوصًا في ما يتعلق بالواقع الموضوعــي والأخلاق الاجتماعية والمعايير الاجتماعية، مثلما يمكن ربطها بما بعد - بنيويّة ميشــال فوكو، وجاك دريدا وجيل دولوز، وعلم اجتماع بيار بورديو[55]. تيّار ما بعد الحداثة الذي اكتســب انتشارًا واسعًا مع نشر جان فرانســوا ليوتار كتاب **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة** في عــام 1979[56]، انبثق في الأصل عــن نموذج الجمالية الــذي ابتكره في أوائل الســبعينيات الناقد الأدبي الأميركي - العربي إيهاب حســن الذي نشر في عام 1971 كتابه **تقطيع أوصــال أورفيوس: نحو أدبٍ ما بعد حداثي** يقتفي فيه تطوّر ما يُســمّيه «أدب الصمت» من خلال الماركيز دُو ســاد وفرانز كافكا وإرنســت همنغواي وصمويل بيكيت... وغيرهم[57]. لذلك كانت تســمية «ما بعد الحداثة» تُطلق في بداياتها أساسًــا على مجــالات الأدب والفن والعمارة والخيال، قبل أن يتوسّع نطاقها ليشمل مجالات عديدة أهمّها وأبرزها:

- تيّار «دراسات العلوم، التكنولوجيا والمجتمع» (Science, Technology and Society Studies): برونو لاتور وميشال كالون وإيزابيل ستنغرس.

---

(54) Stuart Sim, «Introduction,» in: Stuart Sim, ed., *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge Companions (London; New York: Routledge, 1998), p. Viii.

(55) المصدر نفسه، ص xi.

(56) Stuart Sim, «Postmodernism and Philosophy,» in: Sim, ed., *The Routledge Companion*, p. 3.

(57) Ihab Habib Hassan, *The Dismemberment of Orpheus; Toward a Postmodern Literature* (New York: Oxford University Press, 1971).

- تيّار «تراجع النمــو» (Degrowth): إيفان إيليتش ونادي روما ونيكولاس جورجيسكو روكين وسيرج لاتوش.

- تيّار «دراســات النوع الاجتماعــي» (Gender Studies): فيرجينيا وولف وسيمون دو بوفوار وبيتي فريدان.

ينطــوي ما بعد الحداثة علــى رؤية لنمط جديد من التنظيم للممارســات الاجتماعية وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية الناشــئة مــن تناقضات الحداثة التكنولوجية والاقتصادية والسياســية والمؤسســاتية. ولــذا، يعمل نهج ما بعد الحداثي على الإزاحة التدريجيــة لتصوّرات الأفراد للنظام التركيبي (الســوق والتكنولوجيا ووسائل الإعلام) الذي كان يمنحهم المعنى داخل النسق الحداثي، ولممارساتهم الناتجة منها، ليفتح المجال أمام انبثاق أنظمة نسبيّة وذات مرجعية ذاتية بحتة. وإحدى الأفكار المركزية للنهج ما بعــد الحداثي هي - تبعًا لذلك - التشكيك في «أســطورة التقدم» (Myth of progress)، بمعنى فكرة أن سيرورة التاريخ البشــري محكومة بالتقدم إلى الأمام، والصعود إلى الأعلى، خطوة بعد خطوة، مُلهمةً البشــرية للتســامي من ظلمات الجهل إلى أنــوار العقل: بمعنى آخر، إن العلــم والتكنولوجيا يؤدّيان حتمًا إلى حياة أفضل. «أســطورة التقدّم» هاته التــي ظهرت خلال الثورة العلمية الآلية في القرن الســابع عشــر ويمكن تصوّرها باعتبارها حركة «صعودية وضرورية» للمجتمع، ســوف تصبح تدريجًا الفلســفة الوحيدة لتاريخ الحداثــة، كما يعبّر عن ذلك الفيلســوف فون رايت: «يستند شــكل الإنتاج الصناعي إلى التكنولوجيا التي بدورها تقوم على المعرفة العلمية للطبيعة. ومن ثَمّ فهي - في نهاية المطــاف - نتاج للقابليات العقلانية للإنسان. إذا كنا نميل إلى الاعتقاد بأن العقل له قدرة ذاتيّة على احترام الظروف البيولوجية لوجود الإنسان على الأرض، فيمكننا حينئذٍ أن نرتجي أن يكون أيضًا للمعرفة المُعمّقة بهذه الظّروف أثرًا تنظيميًا في هذه القوى التي تُوجِّه - في نهاية المطاف - الإنتاج الصناعي». يوضّح الفيلســوف الفنلندي أيضًا: «الشيء الذي يمكن أن تؤدّي إليه السيطرة على الطبيعة هو زيادة الرفاه المادي للناس. تُعطي التنمية الصناعية والتقنية على ذلك أدلّة مذهلة. لا يتعلّق الأمر بشــيءٍ آخر غير

كون الرفاه المادي المتزايد، وارتفاع مستوى المعيشة، في كثير من الحالات - ربّما معظمها - يمثّل التقدّم بالمعنى الحقيقي للكلمة، ويحظى بالتقدير كتحسّن حقيقي لظروف المعيشة. لكن لا يترتب على ذلك أن هذا التقدير يبقى صالحًا عندما يتجاوز النمو مستوى معيّنًا، أو عندما يجب الأخذ بالاعتبار تداعياته على البيئة أو النظام الاجتماعي»[58]. فبدلًا من أن تقود الحداثة المؤسَّسة على العقل إلى التقدّم والازدهار، أفضت «نيّاتها الحسنة» إلى إخفاقات اقتصادية واجتماعية وبيئية[59] تهدّد مستقبل البشرية جمعاء[60]. من الضروري أن نوضّح هنا أنه على عكس ما يعتقد كثيرون من أنصار التقدّم، الفكرة المحورية لما بعد الحداثة المتمثّلة في معارضة أسطورة التقدّم متوافقة تمامًا مع الاعتقاد أن من الضروري ومن العاجل التحسين الجدّي لحياة الملايين من البشر الذين يعيشون في الزمن الحاضر حياة بائسة. فالأمر لا يتعلّق برفض التقدّم في حدّ ذاته بقدر ما يتعلق بـ «نوعٍ» آخر من التقدّم، أكثر ملاءمة وأكثر استدامة.

لا يقتصر ما بعد الحداثة على رفض أي رؤية أنطولوجية للكون، بل إنه ينبذ أيضًا فكرة الذات المفكّرة والمستقلّة. فالحداثة بدأت - بالنسبة إلى ما بعد الحداثيين - عندما «اخترع» الإنسان نفسه، عندما لم يعد ينظر إلى نفسه كانعكاسٍ لله أو للطبيعة. تاريخيًا، وُلد هذا التصوّر للذات في فلسفة التنوير للتحرّر والانعتاق خلال القرن الثامن عشر، حين أصبح العقل يمثّل السمة الأساسية للإنسان. هذا العقل «الكانطي» حرّر الذات من كل سلطة خارجية ومنحها القدرة على التفكير في نفسها، بحيث أصبحت قادرة على ممارسة التفكير النقدي والنأي بنفسها من شرعيّة كانت تبحث عنها من قبل في الماضي وفي التقاليد. بُنِيت الحداثة إذًا في المعارضة المباشرة للتقليد، على خلاف

(58) Georg Henrik von Wright, «The Myth of Progress,» in: Georg Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Philosophy of History and Culture; v. 11 (Leiden: New York: E.J. Brill, 1993), p. 220.

(59) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(60) كما يقول الشاعر الألماني هولدرلين: «ما الذي يجعل الدولة جحيمًا على الأرض، سوى أن الإنسان يصنع عليها جنته»، انظر: Friedrich Hölderlin, Quoted by: Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 209.

الصور الكوزمولوجية أو اللاهوتية للعالم المؤسِّسة له. الكونية الديمقراطية الحديثة، على النحو الوارد في إطار النظريات التعاقدية (روسو ولوك) أو المتسامية (كانط ورولز)، هي جزء ممّا يشار إليه باسم «الديمقراطية الإجرائية» التي تُعرِّف بـ «إجراءات» أو «قواعد» اللعبة الديمقراطية العادلة، أكثر منها بما يشكّل المثالية الجوهرية للديمقراطية، أي المَثَل الأعلى للعدالة. وبالتالي، فإن هذه الأطروحة تركّز على الشكل بدلًا من المضمون. وبقدر ما يتمّ استيفاء هذه الشروط، فأي محتوى (الترتيبات المؤسساتية وأشكال الحياة والخيارات الفردية وأشكال الفِعل...) هو مشروع من هذا المنظور. من أجل ذلك، تأتي المقاربة ما بعد الحداثية «المجتمعاتية» (Communitarian) على خلاف هذه المقاربة «الديمقراطية الإجرائية» (Procedural Democracy)، مؤكّدةً عدم جدوى المشروع المتمثِّل في تحديد قواعد العدالة، بغضّ النظر عن الثقافة والتقاليد ونمط حياة المجتمعات حيث يجب تطبيق هذه المبادئ. في مقابل منظور كانط «للديمقراطية الإجرائية»، تتبلور المقاربة المجتمعاتية في شأن المنظور الهيغلي لـ «الديمقراطية الجوهرية» (Substantive Democracy) على أنها «شكل من أشكال الأخلاقية» أو «شكل مجتمعاتي ديمقراطي» مُدرَج في الأخلاقية الاجتماعية الملموسة (Sittlichkeit)، في الأخلاقية المشتركة المؤسَّسة على تراتبية القِيَم الخاصّة بشكل مجتمعي تاريخي، أي بطبيعتها التخصيصية (Particularistic) لا الكونية (Universalist).

سوف نركّز في قراءتنا ما بعد الحداثية لنظرية رولز بدرجة أساسية على خلفيّتها الإبيستمولوجية المُؤسَّسة على البنائية الكانطية التي تُؤكّد أن الموضوعية الأخلاقية يجب أن تُفهم وفقًا لوجهة نظر اجتماعية مبنيّة بشكل عقلاني بحيث يقبلها الجميع، وأن ليس هناك حقائق أخلاقية خارج الإجراء الإدراكي لمبادئ العدالة. مثل هذا التصوّر القائم على فكرة العدالة الإجرائية المحضة يفترض إمكانية البناء العقلاني للعدالة على مستوى المجتمع بأسره، عبر سَن إجراءٍ عادل متسم بالحيادية الموظّفة كضامن للإنصاف. نناقش هنا بتفصيل أسس هذه الحيادية الافتراضية التي يؤكّدها رولز على جميع مستويات «بناء» العدالة كإنصاف.

- على مستوى «الوضعيّة الأصليّة»: الوضعيّة الأصليّة باعتبارها وضعيّة افتراضيّة خالصة تُماثل حال الطبيعة في نظريـة العقد الاجتماعي التقليدية[61]، حيث إن خصائصها حُدّدت بطريقة تضمن حيادية عقلانية الأفراد في مداولتهم في شـأن مبادئ العدالة، وعدم وجود تأثير فيها بسـبب المشـاعر الناتجة من تفاوت الوضعيات الاجتماعية: لا أحد يعـرف مكانته في المجتمع أو وضعيّته الاجتماعية، ولا أحد يعرف نصيبه من التوزيـع الطبيعي للقدرات والمهارات، واختيار مبادئ العدالة يتمّ خلف «ستار من الجهل»[62].

من خلال هذا البنـاء الدّقيـق (Tour de force) الذي يعتمـده رولز كحلٍّ «دُنيويّ»[63] لمفارقة المُشرّع عند جان جاك روسو[64]، يسعى الكاتب الأميركي إلى ضمان التكافؤ بين الأفراد، بحيث لا يكون هناك من هو في وضعيّة مواتية أو من هو في وضعيّـة غير مواتية لاختيـار المبادئ بناءً علـى حصيلة الحظ الطبيعـي أو العوارض الاجتماعية. وبما أن الجميع هـم في وضعيّة واحدة لا تسمح لأحد بأن يضع المبادئ التي تخدم مصلحته الخاصة، فإن مبادئ العدالة المنبثقـة من هذا التعاقد المنصف سـتكون بدورها منصفـة. يُفترض هنا نقل إنصاف الإجراء إلى المبادئ والمؤسسـات الاجتماعية التي هي ثمرة تطبيقه، ومن ثم، التوزيع العادل للحقوق والواجبات والامتيازات الاجتماعية[65].

يتعلّق الأمـر إذًا بفرضية معياريـة قوية جدًّا، بمعنى أنها شـديدة الابتعاد

---

(61) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 12.

(62) المصدر نفسه، ص 18-19.

(63) Paul Ricoeur, *Le Juste*, philosophie (Paris: Esprit, 1995), p. 76.

(64) تشير «مفارقة المُشرّع» (Paradoxe du législateur) إلى كون هذا الأخير لا يستطيع أن يُوظّف القوّة أو الاسـتدلال العقلي من أجل تطويـع الإرادات، وهو ما يجعل اللجوء إلـى الدّين ضروريًّا وفقًا لروسو، ويضـع المُشرّع في وضع مفارق (Paradoxal) بيـن ما هو بشري وما هو إلهي، انظر: Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (1762) vol. 2, Chap. 11, disponible sur le site électronique: <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>.

(65) Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), p. 56.

عن الواقع، فيستنكرها مثلًا مايكل والزر باعتبارها عملية فكرية خيالية متعلقة بحجاب الجهل، أو «وضعًا مثاليًّا للكلام، أو محادثة في مركبة فضائية»[66] تدور حول مسألة إجرائية، في حين أن الأمر يتعلّق بحلّ مشكلات ملموسة لتوزيع الأصول الاجتماعية الأساسية التي تتأثّر تأثرًا شديدًا بالتصوّرات التي يتمثّلها أفراد المجتمع؛ فمن المستحيل بالنسبة إلى الأفراد الرولزيين الرّغبة في ما ليس هو «الأكثر مرغوبيّةً فيه» من المنظور العقلاني، أو إيلاء مشاعر سلبيّة للآخرين، ما دام حجاب الجهل يستبعد الخصائص الفردية كلها التي تجعل كلّ فرد في المجتمع متميّزًا من الآخرين أجمعين[67]. وكون نظرية رولز تُعنى أساسًا بما يجب أن يكون[68]، أي بما هو فلسفيًّا ضروري وكافٍ، لا ينفي عنها تناقضها الداخلي إزاء ما هو كائن، فضلًا عمّا يترتب على ذلك من تغييب للبُعد المركزّي للتعلّم بالممارسة، عبر إضعاف أو إقصاء الإمكانات الهائلة الكامنة في «المنطقة الدّانية للتنمية»، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون[69]. لنتساءل

---

(66) Michael Walzer, *On Toleration*, Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics (New Haven: Yale University Press, 1997), p. 1.

(67) وهو ما يتباعد مع التأسيس الليبرالي لأصالة التنسيق اللامركزي القائم تحديدًا على استحالة تنسيق لامحدودية مثل هذه الخصائص الفردية الذّاتية (Idiosyncrasies) بشكل مركزي، كما نجده مثلًا عند آدم سميث وفريدريك هايك.

(68) مثلما يدلّ عليه توظيف رولز في آخر صفحة من كتابه للمفهوم الفلسفي نقطة أرخميدس (*Archimedean Point*) لوصف وجهة نظر «الوضعية الأصلية» التي يمكن من خلالها تقويم بنية النظام الاجتماعي: «معرفة وضعيتنا في المجتمع من وجهة نظر هذه الوضعية [الأصلية] هي أن نراها من وجهة نظر أبديّة (Sub specie aeternitatis): أن ننظر إلى الوضع الإنساني ليس من جميع وجهات النظر الاجتماعية فحسب وإنما من وجهات النظر الزمنية كلها أيضًا»، انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, p. 587.

(69) في نهاية عشرينيات القرن الماضي وبداية ثلاثينياته طوّر عالِم النفس الاجتماعي السوفياتي ليف فيجوتسكي الأسس الأولى لنظرية الممارسة التي تُبيّن أن المعرفة تتبلور بدايةً في المُمارسة (praxis) قبل أن يتمّ استيعابها: نحن نفعل الأشياء (Opus Operatum) قبل معرفة كيفيّة فعلها (Modus operandi). هذه المفارقة بين ما يعرفه الأفراد وما يفعلون تترجم دائمًا إلى «مسافة» بين ما هم عليه وما يريدون أن يصبحوا عليه، يعرّفها فيجوتسكي بـ «منطقة التنمية الدّانية» (Zone of Proximal Development)، وهي حيث تكمن أفضل فرص التعلّم. بُعد التعلّم المركزّي هذا، خصوصًا التعلّم بالممارسة الذي نظّر له أيضًا بيار بورديو، هو غائب تمامًا عن المقاربة الرولزية للعملية الإجرائية المفضية إلى مبادئ العدالة كإنصاف. انظر في ذلك: Lev Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, Edited by Michael Cole [et al.] (Cambridge: Harvard University Press, 1978), and Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, [Publié par] la maison des siences de l'homme, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1980).

أخيرًا مع بول ريكور هل كان هــذا الاختزال الرولزي للعدالــة في «الإجراء» لا يعني العودة إلى وجهة نظر غائيّــة (Teleological)، تتعارض مع الحيادية التي يدّعيها هذا الإجراء[70]؟

- على مســتوى عقلانيــة الأفراد المتعاقديــن. يفترض رولــز أن الأفراد المتعاقدين هــم جميعهم عناصــر عقلانيّة محضة، يفلحون فــي تقديم مبادئ العدالة التي تحكم مجتمعهم في المستقبل، ويعملون على تطبيقها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعيــة. يعتقد رولز أن الأفــراد المتعاقدين إذا ما غضّوا النظر عن ميولهم وإحساســاتهم فإنهم ســوف يضعون بشــكل حياديّ قوانين عامة ومشتركة على أســاس حكم العقل العملي المتعالي وحده. هذا الإجراء الذي يضع أحكامًا أخلاقيــة حيادية هو «إدراكيٌّ» محض، ناتجٌ من حســابات ترجيحية (يُفترض أنها قرينة للعقلانية الديكارتية) للأفراد المتعاقدين. الشركاء في الوضعية الأصلية يشــبهون إلى حدٍّ مــا تصوّر الفرد العقلانــي في النظرية النيوكلاســيكية (Homo - oeconomicus)، ما دامت كلتا المقاربتين تفترض إجراءً «إدراكيًــا» محضًا، مُنقطعًا عن التعقيدات النفســية كلها للأفــراد، والتعقيدات الاجتماعية كلها، ليفضــي إلى نتيجة مثاليّــة. مُراد رولز هــو أن وحدة العقل العمليّ عند الأفراد جميعهــم تضمن حيادية إجراء التداول في شــأن القواعد العمليّة العامة للعدالــة، مُعتبرًا أن توافق الأفراد ضمــن إطار اجتماعي تفاعلي مُعيّن ليس له أيّ دور في إيجاد أو كشف حكم العقل.

المشــكلة في هــذا البناء الرولــزي هــو أن عقلانية الأفــراد المتعاقدين «محدودة» وليســت «مطلقة»[71]. زيادةً على ذلك، فإن الأفراد المتعاقدين هم

---

(70) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, l'ordre philosophique (Paris: Ed. du Seuil, 1990), p. 265.

(71) نظريــة «العقلانيــة المحــدودة» (Bounded Rationality) تُفنّــد فرضية العقلانيــة المطلقة (Omniscient Rationality) في النظريات التعاقدية (من قبيل الاقتصاد النيوكلاســيكي أو الفلســفة البنائية الرولزية)، وتبيّن أن عقلانية الفرد محدودة ليس بســبب محدودية المعلومات المتوافرة أو الزمن المتاح للتداول الإدراكي فحســب، وإنما بدرجةٍ أساســيّة بســبب محدوديّة قدرات الفرد الإدراكيّة (Cognitive Capabilities). وبالتالي، يقتضــي الاختيار الفردي العقلاني التوقّف عنــد أول اختيار مرضٍ (Satisfying) =

مُقحَمون في محيــط مطبوع جوهريًّا بعدم اليقيــن (Uncertainty)[72] والتحيّزات الإدراكيــة (Cognitive Biases)[73] وعــدم تماثــل المعلومــات (Asymmetric Information) والاختيــار المعاكِــس (Adverse Selection)[74] ومشــكلة «الوكالة» (Principal–agent problem)[75]، الأمــر الــذي يجعل تفاعل الأفــراد المتعاقدين مضمّنًــا (Embedded) داخل الإطار الاجتماعي، ويجعــل العلاقات الاجتماعية مثل الثقة عنصرًا مركزيًا في عملية التداول. نظرية العدالة كإنصاف ليست بذلك في ذاتها «منصفة»، ما دام الشركاء في الوضعية الأصلية يُحرَمون من «الحق في المعلومة»: الحق في المعلومة بخصوص أنفسهم وبخصوص الآخرين، والحق في المعلومة بخصوص تصوّرهم الذاتي للخير.

فضلًا عن ذلك، ينطلق رولــز في كتابه الثاني الليبرالية السياســية في عام 1993 من أن لدى الأفراد المتســمين بالعقلانية المحضة غايات خاصّة يودّون تحقيقها بيد أنهم يفتقرون إلى «حس العدالة» المُلهِم لتحقيق التعاون المنصف، مثلما أن ليس لدى الأفراد المتسمين بالمعقوليّة المحضة غايات خاصّة يودّون تحقيقها من خــلال التعاون المنصف[76]، ليفترض تكامــل العقلاني (Rational) والمعقول (Reasonable)[77] بشــكل تراتبي، بمعنى أن العقلاني يخضع للمعقول

= عِوَض الســعي نحو الاختيار (الافتراضــي) الأمثَــل (Optimizing)، انظــر: Simon, *Models of Bounded Rationality*.

(72) Frank H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, Hart, Schaffner and Marx Prize Essays; 31 (Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1921), and John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (Houndmills, Hamshire; New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007).

(73) Amos Tversky and Daniel Kahneman, «Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases,» *Science* (27 September 1974), pp. 1124-1131.

(74) George A. Akerlof, «The Market for «Lemons»: Quality Uncertainty and the Market Mechanism,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 84, no. 3 (August 1970), pp. 488-500.

(75) Bengt Holmström, «Moral Hazard and Observability,» *Bell Journal of Economics*, vol. 10, no. 1 (Spring 1979), pp. 74-91.

(76) John Rawls, *Political Liberalism*, John Dewey Essays in Philosophy; no. 4 (New York: Columbia University Press, 1993), p. 50.

(77) المصدر نفسه، ص 104.

الذي يُعبّر عن الحِسّ المشترك في المجتمع، وأن القانون العقلاني الذي يضعه المتعاقدون يخضع للضوابط المعقولة التي يشتمل عليها الإجراء[78]. وبذلك، تفترض هذه المقاربة الإجرائية - المتباعدة عن نموذج الاختيار العقلاني المحض[79] - وجود «حسٍّ للعدالة» - منفصلٍ عن المصلحة الذاتية للأفراد المتعاقدين - أكثر ممّا تستدلّ على وجوده[80]. مثلما أنها تفترض الاستمرارية المتصلة (Continuum) بين المعقول والعقلاني وبين المتسامي والفرداني، من غير أن توضّح من الناحية الإبيستمولوجية كيف يتمّ تجاوز المعضلة التي تطرحها الفردانية المنهجية بالنسبة إلى هذه الاستمرارية. افتراض رولز لعقلانية الأفراد المطلقة يبدو إذًا محدودًا جدًّا وغير مرضٍ، مثلما هي مقاربته لاتساق تضمين العقلاني ضمن المعقول.

- على مستوى «الثقة المعقولة». المنظومة الإبيستمولوجية التي تقوم عليها مقاربة رولز السياسية توظّف مفهوم «الثقة المعقولة» كبديلٍ لمفهوم «الحقيقة» الذي لا يتناسب مع مبدأ التعدّدية ولا يصلح معيارًا للحكم على المواقف الأخلاقية والسياسية[81]. إلا أن هذا الإطار البنائي يظل غير قادرٍ على شرح الطبيعة الانبثاقية لانتشار مشاعر الثقة بين الأفراد والمؤسسات. فمن جهة، حين يحيل رولز إلى «الثقة المعقولة»، فهو ينطلق من كون الثقة عنصرًا مركزيًّا «مُسبَقًا» في الدول الغربية، كإفراز رئيس لتراث التنوير ومُكوِّن أساس لما يسمّيه ميشال فوكو الإبيستمية الغربية[82]، في حين أن إبيستميات

---

(78) المصدر نفسه، ص 339-340.

(79) Catherine Audard, «Principes de justice et principes du libéralisme: La «Neutralité» de la théorie de Rawls,» dans: Catherine Audard [et al.], *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls*, préface de François Terré, Points. Politique; 132 (Paris: Seuil, 1988), p. 172.

(80) Paul Ricoeur: «John Rawls: De l'autonomie morale à la fiction du contrat social,» dans: Paul Ricoeur, *Lectures 1: Autour du politique*, la couleur des idées (Paris: Ed. du Seuil, 1991), p. 208, et «Une Théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de J. Rawls,» et «Après la théorie de la justice,» dans: Ricoeur, *Le Juste*, pp. 71-98 et 99-120 resp.

(81) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 200.

(82) حين ننطلق مثلًا من مقاربة ديفيد هيوم للعدالة الطبيعية عبر قوانين الملكية الثلاث (ثبات الملكية وانتقالها بالتراضي والوفاء بالوعود) كأساسٍ للقانون الخاصّ في الأنساق الغربية المعاصرة =

غير غربيّــة عديدة أخرى تفتقد الثقــة باعتبارها ركيزة اجتماعية مترسّــبة، وهو ما يســائل جوهريًا كونيّة البناء الرولزي. تأثير كانط في رولز وجّهه نحو اتخاذ موقف «الأنانة» أو «الذاتية الحتمية» (Solipsism)[83] الذي يفيد التركيز الحصري على المجتمع الأوروبي - الأميركي واتخاذ نظرة محدودة إلى الواقع الإنساني ككلّ (Ethnocentrism)؛ فهو يسعى فحســب إلى معالجة الصعوبات التي يعانيها المجتمــع الليبرالي الغربي مــن دون أن يأخذ بالاعتبار كــون هذا المجتمع لا يشكّل سوى جزءٍ من النظام العالمي المتعدّد الثّقافات.

ومن جهة أخرى، تكمن المشكلة الأســاس في التوظيف التحليلي الذي يتّبعه رولز في شأن مفهوم الثّقة في تقييدها في بُعدها الإدراكي، وفقًا لمرجعيّته الإبيســتمولوجية البنائية. فإذا كانت الثقة دائمًا امتــدادًا لا ابتداء، بمعنى أنها لا يمكن أن توجد انطلاقًا من لا شــيء (ex nihilo)، فإنها تســتلزم أن تســتند إلى «ركائز» قبْليّة ليســت دائمًا إدراكية، ولا يمكن إطلاقًا اختزالها في مؤشّر بسيط من الاحتمالات الحسابية، بل هي أيضًا ذات طبيعة علائقيّة اجتماعية. وبالتالي، يجب لأي مقاربة شــاملة ومرْضية للثقة أن تأخذ بالاعتبار كلا البُعدين اللذين يمكن التعبيــر عنهما بـ «الثقــة الإدراكيّــة» (Cognitive Trust) و«الثقة العاطفية» (Emotional Trust)[84]. وتشــكل الثّقــة الناتجــة مــن كِلا البُعديــن (العقلاني والوجداني) اتفاقًا ضمنيًا يتخذ من خلاله الفرد منظورًا زمنيًا أطول للمعاملات،

= (حرية التعاقد وعــدم انتهاك حرمة الملكيــة الخاصّة وحقّ تعويــض الآخر عند اقتــراف خطأ بحقّه)، فســنجد أن نجاح هذه القواعد في الدول الغربية بعد عصر النهضة أتاح مجالًا واســعًا للوثوق بها، ومن ثَمّ للاحتفاظ بهذه الثقة التي تستحقّها. ولذلك ترسّــخ هذه المبادئ في الدول الغربية ليس وليد الصّدفة أو نتيجةً لبناءٍ عقلانيّ إدراكي، بل هي تستمدّ سلطتها (الثّقة فيها) من الممارسة والتاريخ، أي من قدرتها على تحقيق النتائج المرجوّة واكتشــاف ما يمكــن اعتباره عادلًا، ومن ثَمّ توطّنها فــي البلاد الغربيّة إلى اليوم. انظر في ذلك مثــلًا: Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995).

(83) هو موقف إبيســتمولوجيّ بنائيّ يضع، على المســتوى الأنطولوجي، قضيــة الذات العارفة كحقيقة أوليّة، ومن ثَمّ يمارس الشكّ الراديكالي اتجاه أيّ حكم على الواقع الموضوعي.

(84) Elena Rocco [et al.], «Out of Sight, Short of Trust,» Paper Presented at: «European Management Research: Trends and Challenges,» (1st Annual Conference European Academy of Management, University of Navarra, IESE Business School, Barcelona, 19-21 April 2001), p. 12.

عوضًا عن السلوك الانتهازي المنهجي (الذي يسعى إلى الحصول على أفضل فرصة في كلّ لحظة)[85].

بالنسبة إلى الثّقة المرتبطة بمبادئ العدالة في المجتمع، من الواضح تمامًا أنها نابعة من روح المواطنة وروح الإخاء الاجتماعي، بمعنى أنها ترتبط بالبُعد الوجداني للأفراد المتعاقدين أكثر منه بالبُعد العقلاني، وأنها ذات طبيعة انبثاقية أكثر منها بنائية، وهو ما لا يجعلها تَنتُج تلقائيًا عن القدرة العقلانية على التعاقد والالتزام بالعقود المُبرَمة، كما يفترض رولز ذلك.

- على مســتوى النهج التعاقدي. على عكس ما يفتــرض المنهج البنائي للعقود الكاملــة، فإن العقود كلها غير مكتملة في أساســها. إن «عدم الاكتمال الطبيعي للعقود» هذا تــمّ تجليته في عدد من الأبحــاث الحديثة في مجالات متنوّعة مثل الاقتصاد الصناعي أو الملْكية الفكرية أو التجارة الدولية أو التاريخ الاقتصادي، وخصوصًــا نظريات التنظيم[86]. تُبنى هذه الأبحاث على أســاس ثلاث فِكَر رئيسة: (أ) فرضية عدم إمكانية الإثبات (Unverifiability) التي تعكس حالة عدم تماثل المعلومــات (Asymmetric information) بين الأطراف المُتعاقدة والمحاكم؛ (ب) تكاليف المعامــلات (Transaction costs)؛ فالعقود غير مُكتملة لأن تضمينها بعض المتغيّرات المعقّدة يتطلّب توصيفها بوضوح كافٍ في العقد بحيث يمكن لأيّ محكمــة أن تطلب إنفاذها، وهو ما قد يكــون مُكلّفًا للغاية؛ (ج) وجود حالات الطوارئ غير المتوقّعــة (Unforeseen contingencies) التي من المســتحيل التنبّؤ بها وتدوينها في العقد في المُسبق الأوّلي (ex ante)، حيث إن حالات الطبيعة هاته لا يمكن ملاحظتها بشكل علنيّ سوى في اللاحق البَعدي

(85) Bart Nooteboom, *Trust: Forms, Foundations, Functions, Failures, and Figures* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: E. Elgar Pub., 2002).

(86) Oliver E. Williamson, *Markets and Hierarchies, Analysis and Antitrust Implications: A Study in the Economics of Internal Organization* (New York: Free Press, [1975]); Sanford J. Grossman and Oliver D. Hart, «The Costs and Benefits of Ownership: A Theory of Vertical and Lateral Integration,» *Journal of Political Economy*, vol. 94, no. 4 (August 1986), pp. 691-719, and Oliver D. Hart, *Firms, Contracts, and Financial Structure* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995).

(ex post). ولذلك، فإنه من المستحيل تضمين العقد في المُسبق الأوّلي لحيثيّات عملية التداول كلها التي يمكن أن تؤدّي إلى مبادئ العدالة كإنصاف، ومن ثم، الاقتصار على مستوى المقاربة المؤسساتية المحضة. نستخلص من ذلك أن المنهج التعاقدي (والنهج البنائي بشكلٍ عام) يظلّ قاصرًا عن إمكانية استيعاب أبعاد نظرية العدالة كلها.

- أخيرًا، على مستوى التوافق «القبْليّ» الافتراضيّ للمجتمع. إن أكبر إشكال - من وجهة نظرنا - في نظرية رولز هو أن فرضية «الوضعية الأصلية» تزيح التوتر الاجتماعي الذي هو كامن في أشكال الاجتماع البشري كلها. هذه المقاربة - التي يبدو أنها تنطلق من فراغ تام (Vacuum) بحيث لا توحي بأي إمكانية لتحويل أنظمة التوزيع غير العادلة (الموجودة سلفًا) إلى أنظمة عادلة[87]، تُقصي العواطف البدائيّة كلها التي يمكن أن تنبثق من المقارنة بالآخرين، والتي قد تكون مشروعة تمامًا ما دامت تستند إلى ظُلم حقيقي في المجتمع، ولا سيّما أنها لا تُفسِّر «كيف» أن مبدأ الفارق يمكن أنّ يساهم في تذليل العلاقة الاجتماعية. يجب أن نؤكّد هنا أن العدالة، حتى عندما تشير إلى المستوى الذاتي للفرد (عدالة الفرد بالمفهوم الأخلاقي)، تظل مُضمّنةً ضمن إطار المستوى الاجتماعي، بمعنى أنها عدالة «اجتماعية» بامتياز؛ فحيّ بن يقظان مثلًا لم يسائل نفسه إطلاقًا عن فكرة العدالة حين كان وحيدًا على جزيرة الوقواق، أي قبل أن يلتقي أسال ويزور جزيرته[88].

العدالة إذًا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بموازين القوى في المجتمع وبتوازن العلاقة بالآخر، أي طبيعة العلائقية الاجتماعية. استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، واستغلال دول لأخرى، والرأسمالية المعولمة والمتوحّشة كما نعيشها اليوم، هي كلّها شرور تسكت عنها نظرية رولز للعدالة وتُغيّبها عن النقاش، مِثلما أنها لا تخصّص سوى حيّز ضيّق للفئات الاجتماعية الثلاث الراجحة في

---

(87) John J. Flynn and Piero Ruffinengo, «Distributive Justice: Some Institutional Implication of Rawls's 'A Theory of Justice',» *Utah Law Review*, vol. 123 (Spring 1975), p. 136.

(88) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، حي بن يقظان، قدم له وحققه فاروق سعد، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978).

النقاشات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية: «الأعراق - الطبقات - النوع».

إن عدم وجود أي إشارة مباشرة، إن لم يكن توظيفًا تحليليًا، لفكرة الهيمنة السياسية يُشكّل إذًا ثغرة أساسيّة في نظرية رولز، ما دمنا «عندما نوسّع دائرة العدالة إلى أبعاد ديناميّة التقسيم، فنحن نشمل النواة الأولى التي هي [نواة] النزاع»[89]. يؤكّد ريمون بودون من هذا المنظور: «يبدو أن رولز يتجاهل تعقيدات ما هو سياسي والبراغماتية التي يقتضيها. نتساءل (...) إذًا ما كانت الفلسفة السياسية تُسقِط بعض الشيء جوهر السياسة. إذا تبعناه، فنحن لا نرى بالفعل لماذا قد توجد نزاعات، وأحزاب سياسية مُتباينة، أو حتى حياة سياسية»[90].

الوضعيّة الأصليّة لا تجمع - في الواقع - بين شركاء متوافقين، وإنما بين أفراد أنانيّين إن لم يكونوا مُتعادين في المجتمع. وبدلًا من العمل معًا من أجل المؤانسة الحميميّة، فإنهم يسعون بدرجة أولى إلى تحقيق مكاسب ذاتيّة، أكانت على حساب الآخرين أم لم تكن: «إن الهيمنة والتمايز والامتياز والاستغلال هي من وقائع الاجتماع، وإنكارها يؤدي إلى مضاعفتها»[91]. وكي ننصف رولز، لا نستطيع أن نشكّ لحظةً في أنه يعتقد بإمكانية وجود مجتمع من دون شرّ أو جريمة أو كراهية أو غضب أو غيرة أو حسد أو ساديّة أو عنف من أيّ نوع. فهو يسعى إلى إظهار أن على الرغم من كل شيء، على الرغم من عواطفنا وخلافاتنا وصراعاتنا، يمكننا أن نتفق على مبادئ العدالة، مبادئ الحدّ الأدنى من التعاون في إطار مجتمع ديمقراطي تعدّدي وغير تصادمي. رهانه هو بناء مؤسسات أكثر عدلًا وأقلّ عنفًا، حيث المشاعر الأكثر تدميرًا للرابط الاجتماعي - على حدّ تعبير ديفيد هيوم - يمكن احتواؤها. لذا، فإن خطأه

---

(89) Paul Ricoeur, *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), p. 183.

(90) Raymond Boudon, «A Propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls,» *L'Année Sociologique*, vol. 45, no. 2 (1995), pp. 273-295.

(91) علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية: (نقد بورديو وتشومسكي)، سياسة الفكر؛ 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 23.

الأساس من وجهة نظرنا ليس الاعتقاد بأن المجتمع العادل هو المجتمع الذي يُنهي الضغينة والعنف، وإنمـا كون الوضعية الأصلية التي يبني على أساسـها نظريته تُقصي هذه الإمكانيـة، في حين أن «الرغبة فـي العدالة يمكن في حدّ ذاتها أن تصبح مُحرّكًا للعنف»[92].

وفقًا لرولـز، يمكن تعريف العقلانية بأنها الانسـجام والقدرة على ترتيب الأولويات من أجل نجاح المخطّطات بشـكل مسـتقلّ عن الحسد: «الفرضية الخاصّة التـي أضعها هي أن الفـرد العقلاني لا يعاني الحسـد. إنه ليس على استعداد لقبول خسارة بالنسبة إلى نفسه فحسب إذا خسرها الآخرون أيضًا»[93]. حجّة رولز في التقليـل من نزوع المجتمعات الحديثة إلى إطلاق سلسـلة من انفعالات ومن ردّات فعل لا يمكن السـيطرة عليها، على أسـاس وحدة العقل العمليّ المتعالي داخل المجتمع، هي إذًا واهية.

يوضّح جان بيير دوبوي في هذا السـياق أن مقاربة علم النفس عند رولز تبدو مثاليّة جـدًّا داخل منظومتـه العقلانية: ففي مقابل علمـاء نفس الأعماق (روسو ودوستويفسكي وفرويد)، «ليس للفيلسوف العقلاني ما يناوئ به سوى بالكاد تصوّره المتفائل والسـاذج نوعًـا ما للطبيعة البشـرية»[94]. ففرويد مثلًا يجعل مـن حس العدالة ردّة فعل في مقابل السـلوك العدائي والحسـود تجاه الأطفال الأصغر سنًا، سلوكٌ لا يمكن أن يستمر من دون ضررٍ على النحو نفسه، ويجب أن يتحوّل إلى إرادة للعدالة (المساواة في المعاملة بالنسبة إلى الجميع): «يقوم الشعور الاجتماعي بذلك على عكس شعور عدائيّ في الأوّل على رابطٍ ذي طابع إيجابي، مثل تحقيق الهويّـة (...). العدالة الاجتماعية تعني أن نمتنع من أشياء عديدة لأنفسنا، من أجل أن يجد الآخرون أيضًا أنفسهم مضطرّين إلى التخلّي عنها أو - والأمران سـيّان - أن لا يقدروا أن يطالبوا بها (...). وبقدر

(92) Jean-Pierre Dupuy, *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie, pluriel* (Paris: Hachette-littératures, 2009), p. 226.

(93) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 143.

(94) Dupuy, *Libéralisme et justice sociale*, p. 178.

ما لا يمكننا نحن أن نكـــون المفضّلين، فعلى الأقلّ ألا يكون أحد من الآخرين جميعهم مفضّلًا»[95].

وبالتالي، فإن البناء النظري الرولزي ســـوف ينهار كله إذا ما اســـتطعنا أن نوضّح أن «عدم المســـاواة المقبولة» في مفهوم المفكّر الأميركي لا يمكن أن تؤدّي حتمًا إلا إلى «حســـد» من هم في وضعية غيـــر مواتية لأولئك الذين هم في وضع أفضـــل. وإذا كان هذا الحســـد أمرًا مفهومًا ومقبـــولًا، أو «معذورًا» بحسب قول رولز[96]، ألا يخاطر المجتمع حين ينطلق من ثورة ضدّ الظّلم بأن يراه ينمو ويســـتفحل إلى درجة تهديد الاستقرار، بمعنى تهديد استدامة شروط العدالة؟ فإذا كانت المجتمعات التقليدية قد نجحت في استيعاب منطق الهيمنة والعنف وحِفظ الســـلم الاجتماعي عبر تصوّرات ثقافية خارجية المنشـــأ تعزو عبرها الفئات المحرومة ضعفها إلى أســـباب قاهرة وخارجـــة عن قدرتها في التغيير. وإذا كانت المجتمعات الغربيـــة الحديثة قد أفلحت في ذلك أيضًا عبر قنوات داخلية المنشأ لعقود من «التوافق الفوردي» وتعميم مجتمع الاستهلاك، فإن الشـــعور بالإحباط وفقدان الثقـــة كامن في المجتمعات كلها، ومن شـــأنه أن يُفرِز - متى تدهورت الأوضاع - مشـــاعر الضّغينة والحقد الاجتماعي في المجتمع، مع كلّ ما يمكن أن يترتب على ذلك من اهتزاز في التوافق في شأن مبادئ العدالة.

وبحكم الطبيعة العميقة للإنســـان من جهة، والتميّـــز الذاتي لكل فرد في المجتمع من جهة أخرى، فـــإن أي تفاعل اجتماعي لا ينفكّ عن توليد التفاضل والتمايز، والأفراد فـــي المجتمع هم بذلك في تنافس مســـتمر، وليس إنصاف الإجراء الذي يُؤسِّـــس «بنائيًّا» قبْليًّـــا (ex ante) للمبـــادئ الاجتماعية هو الذي ســـيُلغي هذا التنافس بجرّة قلم، وإنما ما يحدّ منه، وبدرجـــة أكثر دقّة، ما يَحدُّ من مســـتوياته الأكثر تدميرًا للرابـــط الاجتماعي، هو «الإحســـاس بالإنصاف»

(95) Sigmund Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi,» dans: Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, traduit par Pierre Cotet [et al], petite bibliothèque Payot; 44 (Paris: Payot, 1981), pp. 186-187.

(96) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 534.

الذي يترتب بَعديًّا (ex post) عن التفاعل الاجتماعي. بمعنى أن ما يجلي التعسّف حقيقة في المجتمع ليس حيادية التداول والإجراء القبْلي الذي يقود إلى مبادئ العدالة كإنصاف، بقدر ما هو تعميم «الشعور» العام البَعدي بالعدالة في المجتمع. ومتى تزعزع هذا الشعور في اللاحق البَعدي، فلن يفيد أن يكون الإجراء في المُسبق الأوّلي منصفًا أم لا. الترابط التحليلي بين المُسبق الأولي واللاحق البَعدي مركزي في مقاربتنا نظرية العدالة، وهو ما نبيّنه في الفصل الرابع.

الفصل الرابع

براح اتساق الحرية والمساواة
في نظرية العدالة الليبرالية

إن نقطة انطلاق أساسيّة لمقاربتنا نظرية العدالة هي استخلاصنا الجوهري من قراءتنا الوضع العربي الراهن أن الحرية، إن كانت كُلًّا لا يتجزّأ، في السياسة كما في الاقتصاد، أصبحت تحظى في العالم العربي بالإقرار أو بالتسليم - بشكل متزايد - في شِقِّها السياسي فحسب، في حين أنها لا تزال مستهجَنة في شقّها الاقتصادي وأبعد من أن تحظى بالإجماع، مع الافتراض الضمني لأفضلية النماذج البديلة القائمة على المساواة أو على المركزية. هذا الوضع طبيعي بالنظر إلى أن تفجّر الوعي والمطالبة بالخبز والحرية والكرامة الإنسانية - الذي ولّد الربيع العربي وصاحَبه - سلك مسارات سياسية لا تصبّ في منحى التغيير الحقيقي المُرتجى، فضلًا عن أنها تتمخّض تلقائيًا عن أنظمة متوازنة ومستدامة. فالمطالب الآنيّة للإنسان العربي متنافسةٌ بديهيًا، خصوصًا منها الرغبة في تحقيق «الرفاه» و«المساواة» في آن، ولذا فإن توليفها داخل مجال جماعي معيّن لا يمكن أن يتحقّق من دون حالات احتكاك أو حالات احتقان. وحتى لو أفلحت أنماط إجرائيّة معيّنة في الانبثاق، فهي لن تمثّل في أحسن الأحوال سوى تسويات موقتة للعيش المشترك لا أنظمة مستقرّة، وهو ما كان قد أدركه جيّدًا جون رولز حين جعل من تحليل الوسائل السياسية المفضية إلى توافق أخلاقيّ يتجاوز مجرّد التسوية الموقتة هدفًا مركزيًا لمقاربته. بيد أنه عجز عن تجلية «الأفق» أو «المنظور» الذي يجعل من هذا «التسامي» ممكنًا، وهو على وجه التحديد ما نسعى إلى تجليته وتأكيده في هذا الكتاب.

قبل ذلك، من أجل رفع الالتباس المُلحَق بالحرية الاقتصادية وبيان أصالة اتساقها مع المساواة، سوف نبدأ بعرض طبيعة الأنظمة كلها التي قد تنبثق من الاعتماد الحصري للحرية أو المساواة الاجتماعية باعتبارها أساسًا قبْليًا للبناء المجتمعي والاقتصادي، أو هدفًا بَعديًا تسعى السياسات القائمة إلى تحقيقه.

أولًا: تهافت الأنظمة الليبرتارية والمساواتية الأُحادية

بدايةً، ســـوف نبدأ بعـــرض النمـــاذج المنبثقة مـــن التبنّـــي «الحصري» للعدالة كمساواة في المُسبق الأوّلي أو القَبْلي (ex ante) كما في اللاحق البَعدي (ex post)[1]، إذ يتضـــح جليًّا أن النموذج الشـــيوعي هو النمـــوذج المثالي كما يوضّحه الجدول (4 – 1).

الجدول (4 – 1)

موشور المساواة في الـمُسبق الأوّلي واللاحق البعدي

		المساواة في اللّاحق البَعدي	
		-	+
المساواة في الـمُسبق الأوّلي	–	الليبرالية المتوحشة	الاشتراكية
	+	الليبرالية الاجتماعية	الشيوعية

من البديهي أن نموذج الليبرالية المتوحّشـــة – الذي أوضحنا بعض أوجه تجلّياته وأُسُســـه النيوكلاســـيكية في الفصل الأول ومقاربته العدالة الاجتماعية في الفصل الثالث – لا يتمخّض عن أيّ شـــكل من أشـــكال المساواة، لا قبْليًّا ولا بَعديًّا، ما دام قائمًا على أساس حرية صوريّة لا حقيقية، في حين أن نموذج الليبرالية الاجتماعية – الـــذي نعرض له بتفصيل في المبحـــث الثاني من هذا

(1) المصطلحان اللاتينيّان ex ante وex post مركزيّان في التحليل الاقتصادي، باعتبارهما أساسًـــا للاقتصاد السياسي برُمّته. نعني بالمُسبق الأوّلي (ex ante) «قبل حدوث المعاملات الاقتصادية ومن دون معرفة العناصر الاقتصادية بأيٍّ من سِياقاتها أو نتائجها»، في حين أن اللاحق البعدي (ex post) يفيد «بعد حدوث المعاملات الاقتصادية ومعرفة العناصر الاقتصادية بسياقاتها ونتائجها كلها». تتجلّى مثلًا المكانة المركزية لهذين المفهومين في النظرية الاقتصادية المعاصرة في المســـاهمات العلمية المُميَّزة لأواســـط القرن الماضي، انظـــر: Armen A. Alchian, «Uncertainty, Evolution, and Economic Theory,» *Journal of Political Economy*, vol. 58, no. 3 (June 1950), pp. 211-221; Edith Tilton Penrose, «Biological Analogies in the Theory of the Firm,» *American Economic Review*, vol. 42, no. 5 (December 1952), pp. 804-819, and Milton Friedman, *Essays in Positive Economics* (Chicago; London: University of Chicago Press, 1953).

الفصل (ثانيًا: بدائل الأنظمة الليبرالية المتوازنة) - يؤكّد المساواة القَبْليّة من خلال مبدأ تكافؤ الفرص، لكنه يقبل أشكال لامساواة بَعديّة يعتبرها عادلة.

يبقى إذًا أن أعلى درجات المساواة (الصّورية) تتمثّل في النموذجين الاشتراكي والشيوعي باعتبارهما نِتاجين للفكر الماركسي المستوحى من المشاعر الإنسانية والقائم على انتقاد (أو محاولة تصحيح) أوجه عدم المساواة الناتجة من تفاعل الآليات الاقتصادية. الميزة المشتركة بين التيارات الاشتراكية والشيوعية المختلفة هي تبنّي مبدأ أسبقية المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أما خطوط التمايز فتتمثّل على مستوى السبُل والوسائل الناجعة لتحقيق هذا المبدأ. وما دامت أسبقية المصلحة العامة على المصلحة الخاصة لا تؤدي بالضرورة إلى استبدال الفعل الخاص بالفعل العمومي، فإن بعض التيارات الاشتراكية يؤيّد اقتصاد السوق (والتوزيع الأوّلي للدخل في إطاره)، على أن تتم إعادة التوزيع الثانوية للدخل في اللاحق البَعدي.

يُحيل النموذج الاشتراكي اليوم بدرجة أساسية على التجارب الاشتراكية التي سعت خلال القرن الماضي إلى دمج نماذج المِلْكية التعاونية ومِلْكية الدولة مع تبادل السوق الحرة ونظام الأسعار الحرة، مع تأكيد المساواة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة والتنظيم الاقتصادي الذي يخدم مصلحة المجتمع ككل، في حين أن الشيوعية ترى أنه لا يمكن خدمة المصلحة العامة إلا من خلال الفعل العمومي، وتنفي تمامًا المِلْكية الخاصة ونظام السوق، مُؤْثِرة عليهما التملّك المشترك لوسائل الإنتاج، والإنتاج الأقصى للسلع والخدمات من المؤسسات العمومية، قبل أن «تذوي» الدولة في مرحلة «ما بعد الوفرة». الشيوعية هي بذلك أكثر تعقيدًا من الاشتراكية من حيث إنها تُقسّم نظرية التوزيع إلى مرحلتين: مرحلة أولى تُطبّق خلال فترة التنمية الاقتصادية، ومرحلة ثانية خلال فترة لاحقة من الوفرة. في مرحلة ما قبل الوفرة، يعطي توزيع الثروة كل واحد بحسب عمله، في حين أن صيغة التوزيع في المرحلة الثانية هي في الأساس نفسها كما في الاشتراكية. تتعرّض الشيوعية بذلك للانتقادات نفسها الموجّهة إلى الاشتراكية، فضلًا عن انتقادها

أيضًا لعدم نجاعتها وتجاهلها عوامل توزيع مهمة مثل الصحة والأسرة وذوي الحاجات الخاصة.

يتبيّن من الجدول (4 – 1) أن درجة المساواتية في النموذج الاشتراكي في المُسبق الأوّلي ليست عالية ما دامت لا تُبنى على فكرة تحقيق المساواة القبْليّة للأفراد على المستويات كلها، وإنما ترتكز على أساس إعادة توزيع بَعديّة لتحقيق المساواة في الثروة بين جميع أفراد المجتمع. تتجلّى إذًا أعلى مستويات المساواة في المُسبَق الأوّلي في نفي الملْكية الخاصة والتملّك المشترك لوسائل الإنتاج (الأراضي والمصانع والشركات... إلخ)، ثم على مستوى اللاحق البَعدي، بإعطاء كلٍّ بحسب حاجته (لا بحسب جهده أو جدارته). وهذا ما يتوافق مع النموذج الشيوعي (من «مَشاعيّة» الملْكية للأرض ووسائل الإنتاج). وفي ما وراء طوباوية هذا النموذج الشيوعي إشكال هو الأكبر ومؤدّاه أنه يقضي على العامل التحفيزي الفردي الذي هو أساس الاجتماع البشري. فهذا المذهب المساواتي المحض يُلجِم الطاقات والمواهب. ووضّحنا أعلاه أن معرفة العناصر الاقتصادية في المُسبق الأوّلي بإعادة توزيع الثروة بشكل منهجي في اللاحق البَعدي بغرض معادلة ثروة الجميع يحدُّ حتمًا من الحافز على العمل والتعلّم والاستثمار والادخار، وهو ما يترتب عليه تقلّص القيمة المُنتَجة في المجتمع بشكل ملحوظ. في النهاية، إن ما سوف يكون مُتاحًا لأي فردٍ سوف يكون أقل مما كان يُمكن أن يكون متاحًا لديه في حالة عدم مساواة الموارد، الأمر الذي يعني تفاقُم وضعية الفئات الأقل حظًا والأكثر حرمانًا في المجتمع (فضلًا عن وضعية الآخرين)، عوض تصحيحها.

إلى جانب هذه التأثيرات المُثبِّطة الأساسية، فإن جوهر انتقاد الماركسية للربح والملكية الفردية – القائم على استعارة السرقة – هو واهٍ في أساسه، وبدرجة أكثر جلاءً في الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة والأصول غير المرئيّة. ومثالنا على ذلك: لنفترض أن بلداننا العربية تضم 100 مليون مواطن يرغبون في استهلاك سلعة ثقافية (على اعتبار أنهم جميعهم أشبعوا حاجاتهم الأساسية وفقًا لتسلسل ماسلو الهرمي). ولنفترض أننا ننطلق من وضعية مساواة

الموارد حيث إن الجميع متساوون تمامًا في الثروة (110 دراهم لكل فرد)، مع استثناء بسيط (لكنه ذو أهمية قصوى) هو أن بعض أفراد المجتمع العربي أكثر موهبةً من الآخرين. فكاظم الساهر مثلًا مواطن عربي ذو موهبة مميّزة في الغناء، بحيث يحرص المئة مليون مواطن عربي على اقتناء ألبومه الجديد الذي حُدِّد له سعر 10 دراهم. إذا اقتنينا جميعًا هذا الألبوم، فثروتنا تنخفض بذلك إلى 100 درهم لكل فرد، في حين أن كاظم الساهر يرى ثروته ترتفع إلى 500 مليون درهم (على افتراض أن نسبته من بيع كل ألبوم 50 في المئة). مع إضافة عوائد حقوق المؤلف التي يحصل عليها من وسائل إعلام أخرى يمكن تقديرها بالقدر نفسه، أي 500 مليون، لتصبح ثروته مليار درهم، ويصبح بذلك المغني العراقي أكثر ثراءً منا جميعًا بمئة مرة! مع العلم أننا انطلقنا من وضعية مساواة تامة للموارد، وتركنا لحقوق المِلْكية حرية التداول. فعلى عكس ما يعتقده الماركسيون، هذا التفاوت عادل في مصدره (Upstream)، ما دام غير ناتج من استغلال أو نهب فائض قيمةٍ أنتجها عامل مستغَل (الطبقة العاملة في هذا المثال مكوّنةٌ من مؤلف الكلمات والملحّن والموزّع والمصمم ومهندس الصوت... وهؤلاء هم جميعهم أقرب حالًا إلى البرجوازية منهم إلى البروليتارية، إن لم يكونوا برجوازيين فعلًا!). المشكلة الوحيدة هنا هي في «مصب» عملية توزيع القيمة (Downstream)، حيث إن عدم المساواة الناتجة (درجة التفاوت الاجتماعي) لا تستقيم مع أي شكل مجتمعي مُتسق، وتستوجب بذلك تثبيت إجراءات تصحيحية «بَعديّة» لإعادة التوزيع، تتمثل خصوصًا في الضريبة التصاعدية على الدخل، فضلًا عن التدابير «القبْلية» التي تضمنها «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملكية».

يبقى مع ذلك أن النموذج الشيوعي الطوباوي ينطوي على عنصر ذي أهمّية بالغة من وجهة نظرنا، وهو رفض الشيوعيين العمل المأجور بحجّة أنه ينتهي إلى تسليع العمل البشري واستيلاب العمال المستغَلين في الاقتصاد الرأسمالي. يرى ماركس أن الإنسان والطبيعة (بمفهوم المادة) شيء واحد، لكنه لا يتحد بالطبيعة مثل غيره من الحيوانات الراقية بل يتميّز منها بالعمل. بيد أن تطوّر تقسيم العمل الذي جاءت به الثورة الصناعية جعل الأفراد «ذوي

الياقات الزُّرق» (العمال) ينفصلون عن أدوات عملهم ومناهجه ونتائجه، مُفضيًا بذلك إلى اســتلابهم. بمعنى أن العمل يصبح خارجيًا عن العامل وليس جزءًا من ذاته. أما في المجتمع الشــيوعي فيتم اســتيعاب هذه المســافة الكامنة بين العامل وعمله، حيث لا يتمّ دفع أي أجرٍ مُجــزٍ في مقابل العمل، فالأجر الذي يتحصّل عليه العمال هو حصّة الإنتاج الوطني التي توضع في تصرفهم من أجل اســتهلاكهم، وفق تخطيط اقتصادي مركزي يربــط - افتراضيًا - بين «الموارد الكلّية» و«الحاجات الكلية». هذا الدخل لا يرتبط لا بإنتاج العامل ولا بمؤهّلاته أو بمســؤولياته. يجب أن نُوضّح هنا - بتوافق مع سيرج كريستوف كولم - أنه لا يمكن فصل القدرات الإنتاجية عن الأفــراد الذين يحملونها، فهذه القدرات لها في الواقع صفــة خاصة، «كونها بداهةً جزءًا لا يتجــزأ من الأفراد»[2]. لكن يجب علينا في الآن نفسه أن نُســلّم بأن كونه غير مالك تمامًا لقدراته الإنتاجية لا يتنافى مع كون المرء مالكًا تمامًا لنفســه. وحتــى كولم يذهب إلى القول إن المرء هو جزئيًا «مستأجر لنفســه» (Self-tenancy)[3]. فمن يستأجر سلعة تقليدية يجد نفســه مُلزَمًا بدفع الإيجار للحصول على حق اســتخدام (Usus) الســلعة المعنية والتمتع بالثمار المحتملة لهذا الاســتخدام (Fructus). يجد المرء بالتالي نفسه أمام خيارين: دفع هذا الإيجار أو التخلي عن هذه السلعة التي لا يملكها. ولذا نجد داخل الإطار التقليدي للملْكية أنه في حالة اســتئجار الســلع يتم من جهة تمييز «حق التمتع بثمــار الملْكية» من «الريع» (الإيجار)، وتمييزه من جهة أخرى من «الربح» (الثمرات المحتملة لاستخدام السلعة). الإيجار الذي يعود إلى المالك يصلح في حقيقة الأمر للحصول من هذا الأخير أن يتخلى له لفترة محددة عن «حق الاســتخدام» و«حق جني ثمرات هذا الاســتخدام» للســلعة المؤجرة. عندما لا نتحدّث عن الســلع وإنما عن القــدرات الإنتاجية للأفراد، يصبح الوضع مختلفًا. قلنا أعلاه إنه وفقًا لكولم، من المستحيل تمامًا الحصول

---

(2) Serge-Christophe Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» *Revue d'économie politique*, vol. 117, no. 1 (2007), p. 71.

(3) Serge-Christophe Kolm, *Macrojustice: The Political Economy of Fairness* (Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2005), p. 60.

على «حق استخدام» القدرات الإنتاجية التي يحملها شخص آخر[4]. فهذا يعني، في الواقع، الحصول على حق تقرير أفعال هذا الفرد عوضًا عنه، وهو ما يُعتبر انتهاكًا لحريته الإجرائية (أي حريته في الفعل واختيار هدف أو أهداف لأفعاله). هذا هو السبب الذي جعل كولم يُؤكد أن كل شخص هو «مستأجر لنفسه»، أي إنه هو الوحيد القادر على استخدام قدراته الإنتاجية، وهذا حتى لو أنه اختار عدم القيام بذلك[5]. ومع ذلك، فإن هذا التفرد بالنسبة إلى قدراته الإنتاجية الذاتية لا يعني أن الفرد لا يمكنه أن يتخلى عن أي عنصرٍ من استخدامه طاقته الإنتاجية، ما دامت علاقة الاستئجار تصبح حينئذ مبهمة وغير مفهومة. ينبغي إذًا ألا يُفهم الاستئجار بالمعنى الدقيق لكلمة «اقتناء» المُشغِّل «حق استخدام» القدرات الإنتاجية للمأجور. فعلى عكس الأداة التي لا يوجد لديها إرادة خاصة، أي ليست لديها أي حرية، فالمأجور يختار بحرية إنجاز أي فعل من أفعاله. هو إذًا غير مُكرَه على الفعل، ويبقى حائزًا الحق المطلق في استخدام قدراته الإنتاجية التي يضعها رهن إشارة مُشغِّله. وما يتخلى عنه المأجور في مقابل الراتب الذي يُدفع له هو الاستخدام فحسب الذي يقوم به هو نفسه لقدراته والثمرات التي تترتب عليه لفترة محددة. ولذلك يجب أن نُميّز، من جهة، بين حق الاستخدام «الأصلي»[6] الذي يمتلكه بصفة شخصية صاحب القدرات الإنتاجية، وحق الاستخدام «الثانوي» الذي يمكن التخلي عنه. يجب أن نؤكد هنا أن الحق الثاني يعتمد على الحق الأول، لكن العكس غير صحيح، أي إن حق الاستخدام «الأوّلي» شرط ضروري - لكن غير كافٍ - لحق الاستخدام «الثانوي». بعبارة أخرى، يمكننا وصف حق الاستخدام الأوّلي بـ «الصوري»، ما دام حقًا مطلقًا، لكنه يبقى بشكل صوري من دون حق الاستخدام الثانوي، في حين أن حق الاستخدام الثانوي يمكن وصفه بحق الاستخدام «الحقيقي». هذا التمييز يسمح لنا بأن نفهم أن الفرد يمكنه أن يضع الاستخدام الذي يقوم به بنفسه لقدراته الإنتاجية في خدمة آخر من دون التنازل

---

(4) المصدر نفسه، ص 92.

(5) Kolm, «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux,» p. 72.

(6) Serge-Christophe Kolm, «Reply to J. E. Roemer's Review of Kolm, S.: Macrojustice: The Political Economy of Fairness,» *Journal of Economics*, vol. 88, no. 1 (June 2006), p. 58.

عبر ذلك عن حريته، وهو ما يسمح لنا بأن نفهم في الآن ذاته كيف أن الفرد يمكن أن يجد نفسه مستأجرًا لنفسه. بالفعل، إذا كان استئجار سلعة يعني دفع إيجار في مقابل الحق في الاستخدام وحق جني ثمرات هذا الاستخدام، فأن يكون المستأجر مُستأجِرًا لنفسه لا يمكن أن يعني أننا نستأجر حق الاستخدام للقدرات الإنتاجية الخاصة به، لأن هذا سيكون بمنزلة إنكار حريته. إذًا، إذا كان على حامل القدرات الإنتاجية أن يدفع بدل الإيجار، فهذا لن يكون - كما في حالة التأجير التقليدية - من أجل الحصول على حق الاستخدام الكامل والنصيب من ثمرات هذا الاستخدام الذي يقابل الأرباح (ما دام حق الاستخدام الأوّلي مضمون له مبدئيًا). لكن في هذه الحالة ماذا يستأجر المستأجر من نفسه؟ لن يكون مُرضِيًا القول إنه يستأجر ثمرات الاستخدام فحسب التي تتعلق بالأرباح، ما دام الربح يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحق الاستخدام. وما يستأجره هو تحديدًا حق الاستخدام الثانوي. وكونه مستأجرًا لنفسه يضمن للفرد أن يكون دائمًا قادرًا على استخدام قدراته الإنتاجية (وأن يكون وحده القادر على ذلك). بعبارة أخرى، يوجد لدى الفرد، بصفته مستأجرًا نفسه، خيار استخدام أو عدم استخدام قدراته الإنتاجية. على هذا الصعيد هو حُرٌّ تمامًا. وبما أن لديه خيار استخدامها أو عدم استخدامها، فإن لديه - شكليًا - حق الاستخدام الكامل عليها. لكن إذا اختار استخدام هذه القدرات التي لا يملكها كلية، فهو يجد نفسه مضطرًا إلى دفع بدل الإيجار. حرية العمل لا تفترض أن يكون المرء سيد مضمون عمله وإيقاعه ومدّته. ومن الممكن تمامًا أن يتنازل العامل عن جزءٍ من حقوق المِلْكية هاته ضمن عقد العمل القائم على الانضمام الطوعي من دون أن تُنتَقص حرّيته شيئًا (بمعنى آخر، من دون استلاب).

خلاصة القول إن النماذج المساواتية المحضة (خصوصًا النموذج الشيوعي)، بتركيزها الحصري على بُعد المساواة «الصورية» (المتمثّلة في مساواة المداخيل والموارد «الاسمية» لا المساواة «الحقيقية» المتمثلة في مساواة الإمكانات والقدرات)، تعجز عن استيعاب أصالة الحرية الفردية وتعقيدات العقلانية الفردية ومقوّمات التكتل المجتمعي على حدٍّ سواء، وتظلّ رهينة رؤيتها القاصرة لصراع الطبقات ولاشرعية الملكية الفردية.

من ناحية أخرى، يفضي التبني «الحصري» للحرية في المُسبق الأوّلي وفي اللاحق البَعدي إلى أمثليّة نموذج الليبرالية المتوحشة.

الجدول (4 – 2)

موشور الحرية في المسبق الأولي واللّاحق البعدي

		الحرية في اللّاحق البَعدي	
		–	+
الحرية في المسبق الأوّلي	–	التوتاليتارية	المجتمع المنفتح
	+	الليبرالية الاجتماعية	الليبرالية المتوحشة

إن انعدام الحـدود الدنيا مـن الحريـة، أكان قبْليًّا أم بَعديًّـا، يتوافق مع النموذج المتسـلط أو التوتاليتـاري الذي اتخذت البلـدان العربية في مجملها أشـكالًا مماثلة له في العقود الأخيرة، وينتقص في الآن نفسه من الحرية ومن المسـاواة إلى حدودهما الدنيا، ويقوم على إعادة «إنتاج الفساد» فحسب وسدّ الطريق أمام «التراكم الإنتاجـي»[7]. والليبرالية الاجتماعية تُبنى من جهتها على أعلى مسـتويات الحرية في المسـبق الأوّلي، لكنها تسـعى إلى تحقيق أعلى مستويات المساواة كإنصافٍ في اللاحق البَعدي، مع ما يفترضه ذلك من وضع حدود للحرية، في حين أن «المجتمع المُنفتـح» الذي طوّره كارل بوبر انطلاقًا من أعمال هنري برغسـون يبقى افتراضيًا جدًا[8]. كما أن إطلاق مجال الحرية في المُسبق الأوّلي (الحرية في حِيازة المِلْكية الخاصة (Abusus) وفي استخدامها

(7) انظر في ذلك: محمود عبد الفضيل: «الاقتصاد السياسي للفسـاد،» الشروق، 1/ 4/ 2011، و«من الفساد الأصغر إلى الفساد الأكبر،» السفير، 29/ 3/ 2000.

(8) يعرّف بوبر «المجتمع المنفتح» على طرفي نقيض «المجتمع المنغلق» الذي يشبّهه بالقطيع أو بالقبيلة، من حيث إنه وحدة شبه عضويّ يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بيولوجية لا بروابط اجتماعية مجرّدة. هذا المجتمع هو إذًا افتراضي بحكم طبيعته المجرّدة واللاشـخصية «المطلقة»، انظر: Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London: G. Routledge & sons, ltd., 2006), vol. 1: *The Spell of Plato*.

(Usus)) يتلاءم مع النموذج الليبرالي، بيد أن الحرية المطلقة في الاستفادة من ثمار الملْكية الخاصّة (Fructus) في اللاحق البَعدي، من دون قيد أو شرط، تجعل هذا النموذج متوحّشًا وغير مستدام. ويؤدي التركيز الحصري على الحرية حتمًا إلى تفاقم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، ويجعل هذه الحرية صوريّةً فحسب وغير حقيقية، بل مُفرغةً من جوهرها المتمثل في القدرة على الاختيار. وهذا ما بيّناه بجلاءٍ في الفصل الأول من هذا الكتاب.

الماضي القريب الموسوم بهيمنة المركزية (والتوتاليتارية)، والحاضر المتسم بهيمنة الليبرالية المتوحّشة (والمستفحل بالأزمة العالمية الحالية)، يجعلان هذين النموذجين (الشيوعي والليبرتاري) سيّان من حيث إن كليهما مروّعٌ وغير مُستدام للتنمية البشرية المتسقة في بلداننا العربية. نستخلص من ذلك ضرورة التوفيق بين المساواة والحرية داخل، أي نموذج مُستدام للاجتماع البشري، أكان عبر جعل المساواة أرضيةً مُؤسِّسة في المُسبق الأوّلي، والحرية مطلبًا فرعيًا في اللاحق البَعدي، أم العكس. فليس صحيحًا ما كتبه اللورد آكتون من أن «الشغف بالمساواة يجعل الأمل بالحرية بلا جدوى»[9]، وليس صحيحًا ما كتبه عبد العزيز لبيب من أن إقرار الحرية يُفقِد المساواة[10]، بل على العكس من ذلك يظل اتساق الأولى بالثانية المطلب الأساس وسبب وجود الأنظمة الليبرالية الاجتماعية.

ثانيًا: بدائل الأنظمة الليبرالية المتوازنة

الأنظمة الليبرالية الاجتماعية أو المتوازنة هي تلك التي تبتعد عن الرؤى الأُحادية وتنبثق من الموازنة بين الحرية الاقتصادية (مبدأ النجاعة)

---

(9) John Emerich Edward Dalberg Acton, *The History of Freedom and Other Essays* (London: Macmillan and Co., 1922), p. 57.

(10) «ألا نرى (...) أن التغييرات التي حصلت منذ عام 1989 في عديد البلدان الاشتراكية لم تفرض حقوق الإنسان وحرية الأفراد السياسية إلا على حساب المساواة الاجتماعية؟»، انظر: عبد العزيز لبيب، «مساواة،» في: الموسوعة العربية لعلم الاجتماع (القاهرة؛ طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، 2010)، ص 753.

والمســاواة الاجتماعية (مبدأ الفارق) في آن. في الواقع، من الممكن تحصيل هذا الانبثاق عبر طريقتين متماثلتين: في الحالة الأولى، حين نضع المســاواة باعتبارها أرضية مُؤسِّســة في المُسبق الأوّلي، ثم نســعى إلى تحقيق أهداف الحرية في اللاحق البَعدي، لا تستطيع «النماذج المركزية الموجهة» أن تحقق سوى درجات ضعيفة من الحرية (النموذج الشيوعي) أو مجزّأة منها (النموذج الاشتراكي).

الجدول (4-3)

موشور المساواة في المسبق الأولي والحرية في اللاحق البعدي

		الحرية في اللاحق البَعدي	
		−	+
المساواة في المُسبق الأوّلي	−	الاشتراكية	الليبرالية المتوحشة
	+	الشّيوعية	الليبرالية الاجتماعية

النموذج الليبرالي وحده، في صيغته «الاجتماعية» لا «المتوحشة»، يسمح بضمان المساواة في المُســبق الأوّلي (على أســاس اعتبارها في المقام الأول تكافؤًا للفرص)، بشــكلٍ متزامن مع اســتناده إلى الحرية في اللاحق البَعدي. تكافؤ الفرص والقدرات على تحقيق أنماط العيش المختلفة يعنيان هنا بدرجة أساسية وضع الجميع على مستوى «بوابة الانطلاق» نفسها، وفقًا لتعبير رونالد دوركين، وهو ما يقوم على ركيزتين أساســيتين: نظام التربيــة والتعليم، ونظام المواريث والهِبات، على اعتبارهما ناقلين رئيسين لتكافؤ الفرص.

من جهة، يمثل النظام التعليمي الوسيلة الأنســب لتأمين حصول الجميع على التربية المتناسبة والمساواة في الفرص وحق الوصول إلى أعلى المناصب الاجتماعية، أيًا يكن الأصل الاجتماعي أو العائــق الفردي. ولذا، فمن واجب التعليم مراعاة النجاعة وضرورة تأهيل الحاجات مــن المهارات الجديدة التي

تتطلّبها التنمية الاقتصادية، مع السهر في الآن نفسه على تنمية روح التعاون والشعور بالتضامن وإقامة مساواةٍ حقيقية، خصوصًا بين الجنسين، بحيث تكون النتيجة وضع رجالٍ ونساءٍ في أعلى هرم المجتمع على أساس مواهبهم أو جدارتهم لا كوارثين للطبقات الحاكمة السالفة. التعليم هو بالتالي الرافعة الأساس للتماسك الاجتماعي والتنمية المُستدامة(11).

إذًا، ينبغي ألا يُساق السعي إلى المساواة عبر مدخل التربية والتعليم في منحى المساواة الصورية فحسب، بل أن ينحو أيضًا بشكلٍ أكبر تجاه المساواة الحقيقية. من أجل ذلك، يجب أن يقترن هذا النحو بالسعي إلى الإنصاف، ما يعني داخل النظام المدرسي همّ تعزيز المساواة الحقيقية في الفرص، وإعطاء كل فردٍ في المجتمع الفرصة في التربية والتعليم، خصوصًا من خلال توسيع نطاق التعليم الإلزامي وجعل التعليم العالي مُتاحًا للجميع، باعتباره شكلًا من أشكال «دمقرطة» التعليم والتحرر بالمعرفة. المثل الأعلى للعدالة في المدرسة

(11) لا غرو إذًا أن نجد أن المساواة في التعليم مثّلت هدفًا رئيسًا في فجر الثورة الفرنسية، كما يتجلى ذلك مثلًا في تقرير كوندورسيه للجمعية التشريعية في عام 1792: «منح جميع أفراد الجنس البشري وسائل توفير حاجاتهم، وتأمين رفاههم، ومعرفة وممارسة حقوقهم، وفهم وتلبية واجباتهم، والضمان للجميع بتطوير صناعاتهم، وجعلهم قادرين على الوظائف الاجتماعية التي يحق لهم أن يُسمّوا فيها، وتطوير المجموعة الكاملة للمواهب التي تَلقّوها من الطبيعة، ومن ثَمّ إقامة مساواة واقع بين المواطنين وجعل المساواة السياسية المُعترف بها في القانون حقيقية: هذا ما يجب أن يكون الهدف الأول للتربية الوطنية. ومن وجهة النظر هاته، فهي بالنسبة إلى السلطة العمومية، واجب عدالة...». انظر: Marquis de Condorcet, «Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique Présentation à l'Assemblée législative: 20 et 21 avril 1792,» (Assemblée Nationale), disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ed.asp>.

في السياق نفسه أدت قوانين جول فيري «للتعليم المجاني والإلزامي» في عام 1882 دورًا كبيرًا في تأكيد رسالة المدرسة ليس في التربية وتلقين العلم والمعرفة فحسب وإنما أيضًا في توليد نظام اجتماعي عادل: «عدم المساواة في التعليم هي - في الواقع - واحدة من النتائج الصارخة والمؤسفة - من وجهة النظر الاجتماعية - لحظّ الولادة. مع عدم المساواة في التعليم، أتحدّاكم أن تجدوا... المساواة في الحقوق، ليست المساواة النظرية، لكن المساواة الحقيقية، والمساواة في الحقوق هي مع ذلك عُمق الديمقراطية وجوهرها (...). عدم المساواة في التعليم هو أكبر عائقٍ يمكن أن يواجه خلق كائنات ديمقراطية حقًا»: Jules Ferry, «Discours sur l'égalité d'éducation,» dans: La Ligue de l'enseignement, «L'école peut-elle réaliser l'idéal républicain?: Retrouvez les avis des experts et des acteurs qui font le débat,» (Dossier, September 2009), disponible sur le site électronique: <www.laligue.org/wp-content/uploads/2012/06/Ideal-repu1.pdf>.

يكتسي بذلك ثلاثة أشكال رئيسة: المساواة في الفرص والمساواة في المعاملة والمساواة في المكتسبات.

من جهة أخرى، يبقى الميراث عاملًا تحيّزيًا رئيسًا يزعزع تكافؤ الفرص القبْلي. وعلى مر القرون كانت التركة دائمًا وسيلة لإعادة إنتاج النخب (مثل السلالات ذات السيادة والنبْل والبرجوازية وما إلى ذلك). في حين أن من غير العادل الاستفادة من الثروة من دون أن يكون الفرد قد شقي من أجلها. ضريبة الإرث هي إذًا ضرورية لتقليص التفاوت الاجتماعي والحؤول دون بروز طبقة أرستقراطية تستمر وتنقل ثرواتها من جيلٍ إلى آخر. لكن مثل أمورٍ كثيرة أخرى، ينظر كثيرون إلى مسألة التركة والمواريث بمنظار «كل شيءٍ أو لا شيء»، وأن أي تطوير لنظام المواريث هو - في نظرهم - هدر للنظام ككل، وهدر للأسرة في آن: «ومن الاجتماعيين من يُنكر الميراث، ويُنكر الأسرة معه، لأنهما يُغريان بتضخم الثروة وتحكّم رؤوس الأموال في جهود العاملين..»[12]. ومن ثم يهبّون للدفاع عن حق الإرث من منظور العدالة نفسها! ما دامت التركة المالية تُشكّل - في نظرهم - الجانب (الإيجابي) فحسب الذي يُعادل جانب الوراثة الطبيعية (السلبي أحيانًا) ويجد فيه الوارث سلواه وعَزاه: «وللميراث جانب من العدل الطبيعي، كما أن له هذا الجانب من الحق والمصلحة... لأن الولد يأخذ من أبويه ما حَسُن وما قَبُح من الصفات والطبائع، ويأخذ منهما ما فيهما من استعداد للمرض والخلائق المرذولة. وليس في وسع الأمة أن تحميه من هذه الوراثة الطبيعية التي ربما لا تفارقه من مولده إلى مماته، فليس من العدل أن تدع له هذا الميراث وتنزع منه ميراث المال. وهو مفضّلٌ فيه على غيره، ولا يتساوى فيه مع أبناء القاعدين عن الكسب والادخار. هذا نظامٌ يوافق حركة السعي والنشاط في الجماعات البشرية، ولا يعوّقها عن التقدم الذي تستحقه بسعيها ونشاطها... بل يرجع إليه الفضل أكبر الفضل في ما بلغته من الحضارة والارتقاء. ولو عمل الناس لأنفسهم منذ القِدَم آحادًا متفرّقين، ولم يعملوا كما عملوا أُسرًا متكافلاتٍ

(12) عباس محمود العقاد، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية، 5 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1970-1971)، ج 4: القرآن والإنسان، ص 90.

لما بلغوا شـيئًا مما بلغوه اليوم من أطوار المعـاش وآداب الاجتماع، ولا مما بلغوه من العواطف المشتركة ومقاييس العرف والشعور»[13]. المنطق الاقتصادي لتقسـيم العمل الذي يتبنّاه العقاد هنا متهافت جدًا. فتقسـيم العمل ليس - كما يصفه الأديب العربي العظيم - ذا طبيعة عمودية بين الأجيال، وإنما هو ذو طبيعة أفقية اجتماعية داخل الجيل الواحد. فضلًا عن أن تراكم رأس المال وتركّزه من جيلٍ إلى جيل يقضيان على التنافسية المُؤسِّسة للنجاعة الاقتصادية ويتوافقان مع النظام الرأسمالي المُتوحش الذي أثبت الواقع والتاريخ إخفاقه وعدم استدامته، في حين أن تفتيت رأس المال وتشتيته - ولا سيما عبر ضريبة الإرث - يتوافقان مع أعلى مستويات التنافسـية وخلق القيمة ومع النموذج الليبرالي المُستدام لـ «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملْكيـة». وإذا كان الآباء يتفاضلون في ما بينهم بالموهبة والكسب، فليس من الإنصاف في شـيءٍ أن يرث الأبناء هذا التفاضل، دونما استحقاق أو كفاءة. وقديمًا قيل:

كُنْ ابن من شِئْت واكتسب أدبًا ... يُغنيك محمودُهُ عن النسـبِ

إن الفتـى من يقـول هـا أنـذا ... ليس الفتى من يقول كان أبي

فالمسـألة - من منظور فلسـفة الحدود - هي مسـألة وضع حدودٍ على درجات التوريث والهبة، لا إلغائها بالكامل، وقطعًا من دون المساس بمؤسسة الأسـرة. وحتى العقّاد نفسـه نجده يُقرّ: «أما تضخيم الثروة فقد يُعالَج بوسائل شتى غير وسيلة القضاء على نظام الأسرة ونظام التوريث. وما من شريعة تحول بين المجتمـع وبين فرض الضرائب على التركات بالمقـدار الذي يراه، فيأخذ المجتمع نصيبه المقدور، ولا ينزع من الأفراد حوافـز العمل التي يعملون بها كأحسن ما يعملون...»[14].

يبقى أنه حتى مع المساواة القبْلية الحقيقية بين الجميع في إطار المنظومة التعليمية ووضعهم على «بوابة الانطلاق» نفسـها، مع وجود آليات تحول دون

(13) المصدر نفسه، ص 91.

(14) المصدر نفسه، ص 91.

انتقال الثروة داخل الأســرة وداخل الطائفة عبر الأجيــال، فإن ضروبًا جمّة من التفاوت تظل راسخة في المجتمع ويصعب القضاء عليها. وإذا كانت الوضعية الأصلية لدى رولز تجعل الأفراد - تحت ســتار الجهــل - يجهلون الأوضاع الفردية، فإنهم في الوضعيات الواقعية لا يمكنهــم إلا أن يكونوا عرضة للتحيّز والتمييز الذي لا يمكــن التغلّب عليه إلا من خلال إجــراء «التمييز الإيجابي» الذي يشــير إلى المعاملة التفضيلية الممنوحة طوعًا لأعضاء فئة معيّنة (النســاء والســود والمهاجرون...) لتعويض النقائص المرتبطة بانتمائهم إلى هاته الفئة. لفترة طويلة، شكّل ارتباط القانون الوضعي بمفهوم «صفة العموم» - على اعتبار أن جميع الأفراد متساوون في نظر القانون - عقبة أمام الممارسات المؤسساتية للتمييز الإيجابي. لكن الصعوبة في الحصول على فرص متســاوية (المســاواة الحقيقية) من خلال تأكيد المساواة في الحقوق (المساواة الشكلية)، تدفع إلى قبول المعاملة التفضيلية، وحتى المتفاوِتة التي تهدف إلى تعويض عدم المساواة في الواقع. هنــا، يجب تجاوز صعوبة فرض المســاواة القانونيــة التي تضمن حقوقًا متساوية بالنســبة إلى الجميع، وذلك عبر الســعي إلى تحقيق المساواة الاجتماعية التي تمنح حقوقًا تتناســب مع أوجه عدم المساواة الموجودة فعلًا، حتى لو اقتضى ذلك إحداث قطيعة مع مبدأ المســاواة القانونية التي ليست في الحقيقة سوى «مساواة كاذبة». وبذلك، فإن التفاضل في الحقوق منصف تمامًا ما دام يخدم هدف تحقيق تكافؤ الفرص[15].

إن سياســات التمييز الإيجابي هي إذًا ناقلة لسياسة تكافؤ الفرص الحقيقية في مجالات مختلفة (سوق الشغل والتعليم... إلخ) وفي مختلف أشكال النشاط (التوظيف والتدريب والترقية وما إلى ذلك). على ســبيل المثال، نجد مبادرات للتعامــل بتمييز مع مجموعة معيّنة داخل ســوق الشــغل لا تنتقص من حقوق

---

(15) «عندما حَظَر المُشرِّع الأميركي في عام 1964 (...) التمييز العنصري في ما يخصّ التشغيل [Civil Rights Act]، كانت حالةً بسيطة: الجميع كان يعلم أن القانون يحظر منح الأولوية للأقليات، حيث إذا ســأل أحدهم: «لكن ألا يمكننا محاباة عامل أســود لأنه أسود؟» الجواب كان ســيكون: «إنه تمييز عنصري»، إنه محظور - بالطبع». بعد ذلك بخمســة عشر عامًا، أفتت المحكمة العليا بالعكس. في أثناء ذلك، ليس مــن نافل القول إنه هو الذي تغيّر، وإنما التوافق في شــأن ما هو عــادل وغير عادل». انظر: Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 133.

مجموعات الأغلبية، كما هي الحال مع جعل السيرة الذاتية غير المُسمّاة[16]. كما نجد تدابير أكثر حدّة تفترض أنه مع وجود مهارات متساوية، يجب أن يتمّ تفضيل المرأة على الرجل، على سبيل المثال إذا كانت المرأة ممثّلةً تمثيلًا ناقصًا في قطاع معيّن. ولذلك، فحتى لو كان التمييز الإيجابي يخلق عدم مساواة، فهو عادل، ويجب أن يجد له مكانة مُميَّزة في سياق نظرية العدالة المستدامة.

عودةً إلى الحالة الثانية لتوليف المساواة مع الحرية ضمن أنظمة ليبرالية متوازنة، حين نضع الحرية كأرضية مُؤسِّسة في المُسبق الأوّلي. هنا أيضًا يسمح نموذج «الليبرالية الاجتماعية» بالتوفيق بين كلا الهدفين: (أ) عبر ضمان مبدأ الحرية على قدم المساواة في المسبق الأوّلي، (ب) عبر استيعاب أشكال المساواة الاجتماعية المكمّلة في اللاحق البَعدي، مثل «التمييز الإيجابي».

الجدول (4 – 4)

موشور الحرية في المسبق الأولي والمساواة في اللاحق البعدي

		المساواة في اللاحق البّعدي	
		–	+
الحرية في الـمُسبق الأوّلي	–	التوتاليتارية	المجتمع المنفتح
	+	الليبرالية المتوحشة	الليبرالية الاجتماعية

إن الحريات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية لا معنى لها إذا كانت مجرّدة أو افتراضية، والمرء لا يستطيع الاستفادة منها، كونه غير قادر على الاستفادة منها (لأنه صغير جدًا أو عجوز جدًا أو فقير جدًا أو مريض جدًا وما

(16) شهدت بلدان عديدة تجريب إجراء السيرة الذاتية غير المُسمّاة (Anonymous CV) في الأعوام الأخيرة (ألمانيا والسويد وهولندا وبلجيكا...). في فرنسا على سبيل المثال، حيث يعاني المواطنون الفرنسيون من أصل عربي أو المهاجرون العرب تمييزًا صارخًا في مجال التوظيف؛ وتمّ في 31 آذار/ مارس 2006 سن قانون جعل السيرة الذاتية غير المُسمّاة إجباريةً بالنسبة إلى الشركات كلها التي يعمل فيها 50 موظّفًا فأكثر، بيد أن الحكومة اليمينية – القائمة آنذاك – رفضت في تموز/ يوليو 2011 جعله إلزاميًا، وتركت حرية التقدير للشركات.

إلى ذلك). وبالتالي، من شــروط ممارســة الحرية الحقيقية أن يكون الجميع «قادرين» على ممارستها، ما يعني السهر على إدخال آليات لتحقيق المساواة في «القدرة» على ممارستها، أكانت العوائق التي تحول دون هاته «القدرة» الحقيقية ذات أصــول طبيعية أم ذات أصــول اجتماعية. اعتمادًا علــى الترتيب الهرمي لمبادئ العدالة عند رولــز الذي يولي «الأولوية الأبجديــة» لمبدأ الحرية على قدَم المساواة[17]، ومن ثم توليفها مع المســاواة في الاجتماع الإنساني، يتضح أن هذا الترتيب الليبرالي الاجتماعي هو الأمثــل؛ فالتأكيد على الحرية الفردية في المسبق الأوّلي باعتباره مبدأً أساسيًا لا يعني أن الليبرالية عمياء، وأنها تتنافى مع أي رقابة قبْليّة أو بَعديّة على الســير الحر للسوق، بل هي تستند إلى أحكام و«حدود» لا تستقيم ممارسة الحرية من دونها. خير مثال على ذلك هو نموذج تنسيق حركة الســيارات الذي عرضه لوي روجييه[18]؛ فمن أجل ضمان تنسيق تنقّل الســيارات، فإن الحرية المطلقة بالتحرّك فــي الاتجاهات كلها، كلٌّ على هواه، لا يمكن أن تؤدّي إلا إلى الازدحــام والحوادث والفوضى. وكذا الحال بالنسبة إلى التحديد المركزي لوقت مغادرة كل سيارة وسرعتها ومسارها، فهو أمر غير واقعي على الإطلاق، وغير فاعلٍ في آن. يبقى إذًا النمط الوحيد الناجع هو نمط التنســيق اللامركزي الذي يقتضي إعطاء الحرية لكل سيارة في التنقّل وتقرير سرعتها ومســارها، مع فرض «حدودٍ» لازمة لهذه الحرية، بمعنى فرض قانون للســير وفرض احترام هذا القانون. قواعد الســير هاتــه هي ذات طبيعة «مجرَّدة»، أي إنها ذات طبيعة عامة تصلح لظروف حركة الســير كلها، في كل زمان ومكان وسياق، وتُطبّق على الجميع بشكلٍ حيادي. فالحرية لم تكن قط، ولن تكون أبدًا هي المشكلة، وإنما المشكلة هي في ترسيم حدود لهذه الحرية، وهذا هو الفارق تمامًا بين الليبرالية المتوحشة والليبرالية الاجتماعية.

سعى كثيرون من الكتّاب إلى تجلية هذه «الحدود» وهذه «القواعد العامة

(17) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 43.

(18) Louis Rougier, *Les Mystiques économiques: Comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires* (Paris: Librairie de Médicis, 1938).

المجردة» التي تحكم نمط التنسـيق اللامركزي المُؤسَّـس للنظـام الليبرالي؛ فكارل منجر مثلًا ذهب إلـى أن القانون ليس - في أصله علـى الأقل - نِتاج تصميم إنسـاني مُتعمّد (ما ينطبق أيضًا على اللغة)[19]، وهو ما أيّده كثيرون من المفكّرين المعاصرين مثل روبرت سـودن ومايكل بولاني وروبرت أكسلرود الذين بيّنوا أن كثيرًا من الأحكام والأعراف انبثقت دونما تصميم إنسـاني واعٍ من خلال عمليّة تطورية تتسـامى فوق تفاعلات الأفراد (كثير منَ هذه الأحكامَ والأعراف دُوِّنت في وقت لاحق في التشـريعات الوضعيـة). مثل هذا النظام التلقائي يعتمد على قواعد السـلوك العامة والمجردة والأعراف من أجل إتمام وظيفته، وهي تعمل على زيـادة يقينيّة التوقعات[20] في عالـم من عدم اليقين الجذري[21]، وعلى توظيف المعرفة المتشتتة في المجتمع التيّ لا يملكها أحدٌ في كلّيتها[22].

القواعد والأعـراف (المجردة) اللازمة لحل مشـكلات هـذا النوع من التنسـيق يمكن تمييزها عن الضوابـط (المُحدَّدة) المُسـتخدَمة لتحقيق نتائج محدّدة (أي مخطط لها). في هـذه الحالة الثانية، يتعلّق الأمر بتخصيص محدّد للموارد في النظام الاجتماعي. الضوابط (المُحدَّدة) يسـتخدمها الأفراد (مثلًا داخل الشـركات والمقـاولات) من أجل تحقيـق أهداف معيّنة يسـعون إلى تحقيقها. ويجري استخدام القواعد كوسـيلة لتوجيه الفعل نحو تحقيق أهداف يعرفها الأفراد الذين يسعون إليها فحسب. السـبب في كون استخدام القواعد المُجرّدة والأعراف أمـرًا ضروريًا هو العدد الكبير من الأهداف «الملموسـة» التي يجب أن تتوافق في ما بينها في المجتمع وفي السـوق. في كتاب **الدوافع الجزئية والسلوك الكلّي** الصادر في عام 1978، يبيّن توماس شيلينغ أن نموذجًا

---

(19) Thomas C. Schelling, *Micromotives and Macrobehavior,* Fels Lectures on Public Policy Analysis (New York: Norton, 1978).

(20) المصدر نفسه.

(21) Frank H. Knight, *Risk, Uncertainty and Profit,* Hart, Schaffner and Marx Prize Essays; 31 (Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1921).

(22) Friedrich A. von Hayek, «The Use of Knowledge in Society,» *American Economic Review,* vol. 35, no. 4 (September 1945).

ما على المستوى الكُلّي يمكن أن ينشـأ دونما تصميم كُلّي[23]، وأنه يمكن في بعض الأحيان مثلًا أن يُنظَـر إلى نموذج كهذا على أنه غيـر مُرضٍ من أولئك الذين هم وراء منشـئه[24]. ويوضّح شيلينغ أنه لا يشـير مباشرة إلى هذا النوع من التنسيق الذي يحدث في السـوق، بمعنى نوع التنسيق الذي يتضمّن أفرادًا يشـاركون طواعية في تبادل السـلع والخدمات القابلة للتحويل. الأمر يتعلق بمشـكلات تنسـيق مختلفة ينبغي عدم الخلط بينها. عندما ينبثـق مثلًا عُرْف «قيادة السـيارة على اليسـار» مع مرور الزمن في حالات متكرّرة تتعلّق بأفراد يقودون سيارات، فإن هذه القاعدة لا تحل مشكلة التنسيق التي تبرز بين فردين يتقاطعان على الطريق. السـائق في السـيارة «أ» لديه معنى لتنسيق تصرّفه مع السـيارة «ب»، وهو ما يختلف عن النوع الأول من التنسيق، حيث يتم التنسيق بين الأفراد الذين لا يتصرّفون بشـكلٍ متبادل في ما بينهم، ولا يتقاسـمون أي «معرفةٍ مشـتركة» في شـأن وضعياتهم الخاصة. وأقرّ العديد من الاقتصاديين والفلاسفة أن الأعراف تشـكل جزءًا من الركيزة المؤسساتية التي تجعل نظامًا اجتماعيًا ممكنًا. بيد أنهم لاحظوا فـي الوقت ذاته أن العديد من الأعراف التي تطوّرت عضويًا ليست هي الأمثل، بمعنى أن العديد من الأفراد الذين يتّبعونها يجدون أنفسـهم محاصرين داخلها وكانوا يفضّلون خِلافها[25]. والتغييرات في الأعراف التي تحدث تلقائيًا هي رهينة توافر «كتل حرجة»، و«عتبات ترشيح»، وما إلى ذلك. في بعض الحالات، قد يكون هناك «نقطة بؤرية» تتيحها العوامل الخارجية وربما في إمكانهـا تغيير العرف الذي كان يُتّبع من قبل. لكن احتمال أن يحدث هذا (بطريقـة متعمّدة) ضئيل جدًا، لأنه يتطلّب أن تكون المعلومات التي يتم الحصول عليها قيّمـة وملائمة، بحيث يمكننـا معرفة كيف يفهم كل فردٍ العُرف، وكيف يودّ أن يتغيّر، وكيف سـيتعامل مع كل عُرفٍ آخر قد يختاره الآخرون. وهذه الشروط من غير المرجّح أن تتحقق في الواقع.

---

(23) Friedrich A. von Hayek, *Rules and Order: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Law, Legislation, and Liberty; v. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 106.

(24) Schelling, *Micromotives and Macrobehavior.*

(25) المصدر نفسه.

إن اقتصاد السوق وإطلاق الحريات في المجتمع (السياسية منها أو الاقتصادية أو العامة، والفردية منها أو الجماعية) يخضعان للمنطق نفسه؛ ففي ظل استحالة التنسيق المركزي للاختيار الحر والطوعي لكل فردٍ في المجتمع، فإن النمط الوحيد القادر على تنسيق هذه الفرديات وهذه الخصوصيات على أرض الواقع وفي أتون الممارسة هو نمط التنسيق اللامركزي الذي يقتضي إطلاق الحريات وتقييدها بحدودٍ عامة ومجردة، قد تتوسع أو تتقلص بحسب الظروف والسياقات، ما من شأنه أن يسمح باجتراح أساليب فاعلة أو إطلاق مبادرات خلّاقة[26].

ثالثًا: الأبعاد العميقة لنظرية العدالة الليبرالية

من أجل فهم الطبيعة العميقة لاتساق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية داخل نظرية العدالة الليبرالية، يجب أن نُؤكّد بادئ ذي بدء، بتوافق مع سيرج كريستوف كولم، أن «المشاعر الاجتماعية، مثل الحسد والغيرة، مشاعر العدالة أو الظلم المختلفة، الرغبة في مماثلة الآخرين أو على العكس في التميّز عنهم، الاستهلاك المتباهي أو الاستهلاك من أجل الكرامة أو احترام الذات، مشاعر الدونية أو الترفع، الإحسان، الإيثار، الصدقة، الشفقة، الامتنان، الحقد، الضغينة، الشماتة، وما شابه ذلك، هي واسعة الانتشار، ولها دور كبير في الحياة الاجتماعية، ودور مُهمّ في الحياة الاقتصادية بشكل خاصّ»[27].

ففضلًا عن الدور في انتظام الدوافع والمحفّزات الفردية في مناحي التطبيقات الإنتاجية، فإن المشاعر الاجتماعية تكتسي أيضًا أهمية بالغة في عملية توليف المصالح والبرامج الفردانية المتباينة، كما في إرساء السّلم

(26) أفضلية النظام اللامركزي على النظام المركزي تتمثّل فضلًا عن ذلك - كما أوضحناه أعلاه - في كون هذا الأخير يفترض قدرات فائقة (Deus ex machina) وشبه معرفة غير محدودة (Near omniscience) افتراضيّة، في حين أن الأوّل يقوم على رؤية واقعيّة تأخذ في الاعتبار محدودية العقلانية الفردية والجماعية.

(27) Serge-Christophe Kolm, «The Economics of Social Sentiments: The Case of Envy,» *Japanese Economic Review*, vol. 46, no. 1 (March 1995), p. 63.

الاجتماعي أو «التســوية الموقتة» للعيش المشــترك، ورســم الأفق والمنظور بعيد الأمد للعيش المشــترك والبناء والتعاون والتآزر. فالناس يفكّرون بالتأكيد بأسلوب مختلف، وتأتي ســلوكاتهم متنافرة عندما يختلف نمط حياتهم: فمن يعِش في فقــر وعوز يتملّك قلبه - في الأغلب - الشــعور بالكارثة الوشــيكة والخوف من الغد غير المنظور، في حين أن من يعِش في وفرة وغنى يفقد - في الأغلب أيضًا - الحسّ بالواقع ويســتبدل أولويات التكامل الاجتماعي بخيال الترف والنفوج، وذلك بغض النظر عن مستويات التباين المادي أو السوسيو- اقتصادي الجلية[28]. فكيف لهذا أن يتوافق مع ذاك، ما دام من شأن هذه العوامل كلها أن تذوي الرابط الاجتماعي، أكان في المنظور الآني للعيش المشترك، أم في المنظور الأركيولوجي للتنمية والارتقاء؟

إن أهــم عنصر في مُقاربتنا هاتــه القائمة على الدور المركزي للمشــاعر الإنسانية في عملية التنســيق الاقتصادي هو ما عبّرت عنه المقاربة الاقتصادية المعيارية المعاصرة للعدالة بمفهوم «معيار عدم - الحسد» (No-envy Principale) الذي طوّره كلٌّ من كريســتوف كولم وهال فاريان في بداية ســبعينيات القرن الماضي[29]، انطلاقًا من الأعمــال الرائدة في أربعينيات القــرن الماضي ليان تنبرغن[30].

يقضي هذا المعيار بأن النظــام العادل هو النظام الذي لــن يُفضِّل داخله أي فــرد أي مجموعة أصول تــم تخصيصها لفرد آخر عــن مجموعة الأصول التي تم تخصيصها له، بمعنى أنــه لن يرغب في ما يمتلكه الآخرون عوضًا عمّا يمتلكه هو. تعريف كهذا يجعل هذا المعيار مثيرًا للاهتمام في ما يتعلق بالعدالة الاجتماعيــة، أي عندما نأخذ في الاعتبــار الانطباع الذي يرتســم عند الأفراد المعنيّين بإنصاف التوزيع. وهذه النظرية تســتند إلى تعريف محدّدٍ للحسد: في

---

(28) يكفي أن نعرض الواقع المُنفصم للمجتمعات العربية المعاصرة لنُدرك ما نعنيه بهذا الكلام.

(29) Serge-Christophe Kolm, *Justice et équité* (Paris: CEPREMAP, 1971), and Hal R. Varian, «Equity, Envy and Efficiency,» *Journal of Economic Theory*, vol. 9, no. 1 (1974), pp. 63-91.

(30) يان تنبرغن هو أوّلُ حاصلٍ على جائزة نوبل في الاقتصاد عام 1969.

غياب مقارنات بين الأفراد يُفترَض أنهــا لا يمكن تصوّرها، يتمثّل الفرد موقف الآخر مع احتفاظه بتفضيلاته الخاصة. بعبارةٍ أخرى، عبر مقارنةٍ «داخل الأفراد» (Intrapersonal) لا «بيــن الأفراد» (Interpersonal)، فالفرد يضع نفســه «في مكان» الآخر، لكن ليس «في جلده». وبالتالي إذا لم يحســد أحــدٌ أحدًا آخر، بمعنى إذا كان كل واحدٍ يُفضّل هو نفســه وضعيّته بدلًا من وضعية الآخر، فإن وضعية من المساواة تبرز كغيابٍ كامل لـ «الحسد»، وتبرز العدالة كمزيج من المساواة (مبدأ الفارق) والفاعلية (مبدأ باريتو). وتتيح المقارنات «داخل الأفراد» - التي هي أساس نظرية عدم الحسد - العديد من المزايا، وتسمح للاقتصاد السياسي بطرح الأسئلة المتناسبة مع إشــكالية العدالة الاجتماعية. أوّلًا، بدلًا من إشراك شــخصين مختلفين لكلٍّ منهما سُــلّم أفضلياته الخاص، كما هــي الحال في المقارنات «بين الأفراد»، فإن المقارنات «داخل الأفراد» لا تخص ســوى فرد واحد، لكن في وضعيّتين مختلفتين.

لذلك فهــي تتجاوز العقبة الأســاس التي طالما واجهــت اقتصاد «الرفاه الكمي»: مشكلة قياس ومقارنة مســتويات أو تغيّرات المنفعة من فرد إلى آخر وفقًا لســلالم أفضليّات «قبْليّــة» مختلفة. إضافة إلى ذلــك، فإنها تعكس أيضًا تقدّمًا ملحوظًــا مقارنة بتحليل باريتو: لم يعد الأفــراد يتجاهلون بعضهم بعضًا بل ينظرون إلــى بعضهم بعضًا على نحوٍ منفتح. هــذا التحليل لا يقع مع ذلك في شِراك مدرســة «التفضيلات المترابطَة» حيث يتم اختزال المشاعر الإنسانية اتجاه الآخرين (الإيجابية منها أو الســلبية) في مجرّد «آثار جانبية» للاستهلاك وبأثرٍ رجعي - من دون مضمــون أخلاقي معيّن - علــى المنفعة الفعلية لكل شــخص. في المقابل، المقارنات «داخل الأفراد» هي في الواقع بداية لموقف الحياد، بحيث لا يتعيّن علينا أن نحاول وضع أنفسنا محل الآخر فحسب، وإنما أيضًا الحُكم على وضعيّته بطريقة موضوعيّة قــدر الإمكان. وفي نظرية العدالة كـ «عدم الحسد»، لا يدع الأفراد أنفســهم تندفع في زوبعة المضاهاة والأهواء البشرية وإن كانوا يلحظون فوارق في ما بينهم.

يبقى أن هذه المقاربات الرياضية للحســد داخل نمــوذج «التوازن العام

لآروو ودوبرو»[31]، وإن كانت قد أفلحت في الكشــف عــن دور هذه الأبعاد غير الملموســة في العملية الاقتصادية، فإن معالجتهــا الرياضية داخل الإطار النيوكلاسيكي تظل محدودةً جدًا وبائسة جدًا، ومن ثم غير قادرة على استيعاب الأبعاد المعقّدة للأهواء البشرية الهدّامة للرابط الاجتماعي[32].

إن شــكل الحســد[33] الذي يهمّنا في مقاربتنا نظرية العدالــة هو إذًا في الأساس الشــكل الذي يكتسي «شــرعيّة» اجتماعية ما دام يتكشّف عن أوضاع

---

(31) Kenneth J. Arrow and Gerard Debreu, «Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy,» *Econometrica*, vol. 22, no. 3 (July 1954), pp. 265-290.

(32) كمــا يُجلّيها مثلًا من دون مــواراةٍ جان جاك روســو: «بمجرّد أن نعتاد علــى التنافس مع الآخرين، والانتقال خارج [حدود] الــذات، لتعيين المرتبة الأولى والأفضل، فإنه من المُســتحيل عدم مقت كلّ ما يتجاوزنا، كلّ ما ينتقص من شأننا، كلّ ما يكبسنا، كلّ ما كونه شيئًا يمنعنا من أن نكون ككلّ. احترام الذّات هو دائمًا مغيظ أو مُســتاء، لأنه يــودّ أن يُفضّلنا الجميع عن الكلّ وعن نفســه، وهو ما لا يمكن: إنه يغتاظ من التفضيلات التي يستحقّها الآخرون، حتى لو كانوا لن يحصلوا عليها: إنه يغتاظ من الامتيازات التي للآخر علينا، من دون استرضاءٍ من قِبَل من يشعر قِبَلهم بالتعويض. الشّعور بالنقص على اعتبارٍ واحد يســتّم بذلك الشعور بالاستعلاء على ألفٍ آخرين، ونحن ننسى الأكثر الذي لدينا للانشغال فقط بالأقــلّ». انظــر: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, bibliothèque de la Pléiade, 4 vols. (Paris: Gallimard, 1959), vol. 1, p. 806.

(33) الأصل اللّغوي لكلمة «حســد» يُشــير إلى أن لــه علاقة وطيدة بالنظر إلــى الآخر وإدراك وضعه. في لسان العرب: «حسده يحسده (...) إذا تمنى أن تتحوّل إليه نعمته وفضيلته أو يسلبهما (...). الحســد أن تتمنى زوال نعمة المحسود إليك (...). الحســد أن يرى الرجل لأخيه نعمةً فيتمنى أن تزول عنه وتكون له دونه والغبط أن يتمنى أن يكون له مثلها ولا يتمنى زوالها عنه»، انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com/kalima/حسد>.

وفــي الاصطلاح يُفيد مفهوم الحســد «اختلاف القلــب على الناس لكثرة الأمــوال والأملاك». انظر: أبو القاسم الحســين بن محمد الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان داوودي، 2 ج (دمشق: دار القلم، 1992)، ص 234. فالحسد يأخذ أشكالًا مختلفة، البعض منها يمكن أن يكون مُفندًا أخلاقيًا، وهو الشّــكل الحصريّ الــذي ركّز عليه الفقهاء الأصوليّون مثلًا: «إن الحســد ظاهرة مقيتة، دوافعها خبيثة، وآثارها خطيرة، يدفع إليها حُبّ الذّات والأنانية (...).[له] أســباب متعدّدة (...) أوّلًا: العداوة والبغضــاء (...) ثانيًا: التعزّز والتكبّر (...) ثالثًا: خُبث النفس وشُــحّها بالخير لعباد اللّه تعالى (...)»، انظر: طاهر محمد عزام، «الحســد: دراسة قرآنية،» (رسالة ماجستير في أصول الدين، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراســات العليا، نابلس، فلسطين، 2009)، ص 19-24. وعند القرطبي: «والحاسد ممقوت مبغوض مطرود ملعون»، انظر: أبو عبد اللّه محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 20 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007)، ج 20، ص 240.

اجتماعية غير عادلة. هذا الحسد الذي يكتسي بُعدًا اجتماعيًا قد يفوق بُعده النفسي، وهو ما نُعرّفه أساسًا بـ «الضّغينة»[34] التي تتسم بطابع اجتماعي بامتياز. هذه السمة الاجتماعية للضّغينة ترتبط من جهةٍ بالتفاوت وباللامساواة في المجتمع، ومن جهةٍ أخرى بالبُعد النسبي للحاجات الفردية، كما يُجلّيه مثلًا كارل ماركس: «مهما يكن البيت، أي بيت، صغيرًا، فهو يُلبّي كل ما يُتطلّب اجتماعيًا من البيت، ما دامت البيوت المجاورة صغيرةً أيضًا. لكن ما إن يرتفع قصرٌ منيف إلى جانب البيت الصغير، حتى ينحطّ البيت الصغير إلى مرتبة كوخ حقير. وإذ ذاك يغدو البيت الصغير الدليل على أن صاحبه لا يمكن له أن يكون مُتطلّبًا، أو أنه لا يمكن أن يكون له غير مُتطلّباتٍ متواضعة جدًا. ويمكن للبيت الصغير أن يكبر قدر ما يشاء في مجرى تطوّر الحضارة، لكن، إذا كبر القصر المجاور بالسرعة نفسها أو بمقاييس أكبر، فإن ساكن البيت الصغير نسبيًا سيشعر بتزايد عسره، بتعاظم استيائه، بالضيق بين جدران بيته الأربعة (...) إن حاجاتنا ومسرّاتنا إنما تنبع من المجتمع، ونحن لا نقيسها بالأغراض التي تُلبّيها بل نقيسها بمقاييس اجتماعية. حاجاتنا ومسرّاتنا تتسم بطابع اجتماعي، ولذا فإنها نسبيّة»[35].

ترمز إذًا الضغينة في مفهومنا إلى الشعور بالظلم الذي يشعر به الفرد تجاه فرد آخر أو فئة اجتماعية تجاه فئةٍ أخرى، ويجد منشأه في أسباب متنوّعة: الوضع الاجتماعي والمكانة والسلطة والموارد المكتسبة وما إلى ذلك. أما عدم الضغينة أو غياب الضغينة، فيتوافق مع وضع للمجتمع لا أحد فيه يفضّل

---

(34) الضّغينة لغةً الحقد. في لسان العرب: «شهدوا عن ضغنٍ أي حقدٍ وعداوة» (...) و«ضغن الرجل يضغن ضَغنًا وضِغنًا إذا وَغَر صدره ودَوي وامرأة ذات ضغنٍ على زوجها إذا أبغضته» (...) «وتضاغن القوم واضطغنوا انطوَوْا على الأحقاد»، انظر الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com/kalima/ ضغن>.

أمّا اصطلاحًا فهي تعبّر عن مكتوم الحقد والحنق والغلّ الشّديد الذي يُوغِر في القلب ويبقى في حكم الإسرار ولا يتجلّى للعيان.

(35) كارل ماركس، «ما الذي يجري عند التبادل بين الرأسمالي والأجير؟،» في: كارل ماركس، العمل المأجور ورأس المال، ترجمة إلياس شاهين (موسكو: دار التقدم، [1849])، على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/arabic/archive/marx/1849-wl/06.htm>.

أن يكون في مكانة الآخر بدلًا من مكانته هو نفسه. يتعلّق الأمر إذًا بالنظر إلى الضغينة بعقلانية، أي مع مراعاة أن الفرد يمكنه القول - مع أخذ كل الأمور بالاعتبار - أنه يُفضّل وضع هذا الشخص أو ذاك على وضعه. في هذه الحالة، فإن الضغينة قد تكون مُترسّخة، لا في تقليدٍ لاواعٍ، وإنما في الشعور بالظلم. تتضمّن الضغينة بالفعل - على عكس الحسد - جانبًا أخلاقيًا وشرعيًا، لأن وجود مثل هذا الإحساس هو - في نفوس أولئك الذين يشعرون به - نتيجة وجود ظلم ومؤسسات اجتماعية غير عادلة لا تتعامل مع جميع الأفراد بشكل مُتماثل.

خلاصة القول أن المشاعر الإنسانية تؤدي دورًا مركزيًا في العملية الاقتصادية، وأن الإخاء الاجتماعي - الذي نُعرّفه كغيابٍ للضغينة - هو مرادف للتوافق بعيد الأمد وللتنمية والتطور. بيد أن هذا الإخاء لا ينبثق - كما يفترض ذلك ضمنيًا رولز وجميع البنائيّين - من الغايات العقلانية والحسابات الاقتصادية المُعظِّمة لأفراد/ أجهزة حسابية، بقدر ما يلتئم داخل الممارسة وعبر التاريخ الأركيولوجي. نخلص من ذلك إلى أن مشاعر الإخاء الاجتماعي والوئام، إن كانت تكتسي أهمية قصوى لضمان الانسجام الاجتماعي والبناء والتطور البعيدَيْ الأمد، فإنها في الآن ذاته تظل في الأغلب بعيدة المنال في الواقع الإنساني: من حيث إن البشر أنانيون - إن لم يكونوا انتهازيين - بطبعهم، فإن صهر الإرادات المنفصلة، وسط حَمَأة من المصالح والتصوّرات المتنافسة لأجل الحصول على غاية مشتركة في جوّ من الإخاء، هو أقرب إلى المعجزة.

هذا ما يُعيدنا من جديد إلى التأكيد الأوّلي، أي إن المساواة الاجتماعية، بمفهوم توزيع مجموعة من الأصول على قَدم المساواة، غير مُجدية على الإطلاق من دون طرح سؤال كيفيّة تشجيع إنتاجها وتنميتها. خلافًا لذلك، فإن المنطق الإنتاجي بمفرده غير مُستدام ما دام يؤدّي إلى حالات من اللامساواة الاجتماعية (في اللاحق البَعدي) التي تحول دون إرساء «العلائقية الاجتماعية» المُضمَّنة داخلها عملية الإنتاج (في المسبق الأوّلي). وثمّة حلقة مفقودة أو

«خيط أريادني»[36] لا غنى عنه للربط الوثيق والمتسق بين الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية، وهو ما سنسعى إلى استطلاعه في الجزء المُتبقّي من الكتاب.

رابعًا: التأصيل الاقتصادي لاستدامة نظرية العدالة الليبرالية

نروم في هذا المبحث أن نُبيّن أصالة مقاربة العدالة القائمة على أساس الربط المؤسساتي بين الحرية والمساواة، معتمدين في ذلك على تحليل اقتصادي محض قائم على عمليات خَلق القيمة وتعظيم رفاه المجتمع، مع مراعاة أنماط توزيع هذه القيمة أو الثروة المُولَّدة. النقطة المِحوريّة هنا هي تأكيد الدور المركزي والجوهري للدوافع والمحفّزات الفردية كركيزة للتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، مع المحافظة على الحيّادية الأخلاقية التامة.

يترتب على هذا المنظور الليبرالي الفرداني أن الأنظمة التحفيزية التي تنبثق من مبادئ قبْليّة مساواتيّة محضة تختلف بدرجة كبيرة عن تلك التي تنتج من مبادئ قبْليّة تحرّرية (أو ليبرتارية). مثلًا، مع وجود مستويات عالية من الضريبة على الدخل (نموذج الضريبة التصاعدية)، فإن العمل أقل قد يسمح بالمرور إلى وعاء ضريبي أدنى، أو حتى إلى وعاء ضريبي مُعفى، وهو ما قد يترتب عليه دخل إجمالي أكبر، ويتجلّى خصوصًا عندما تصل نسبة هذه الضريبة إلى مستويات قياسية. مثلًا، على الرغم من أن نسب الضريبة على الدخل في فرنسا حاليًا مرتفعة، تضمّن البرنامج الانتخابي للرئيس الفرنسي فرانسوا هولاند في عام 2012 إجراءً إضافيًا ذا دلالة مساواتيّة بالغة تمثّل بالزيادة في الضريبة على الدخل إلى نسبة 75 في المئة، بالنسبة إلى الشريحة الأعلى من الدخل الذي يفوق إجمالًا مليون يورو سنويًا. وعلى الرغم من أن هذا الإجراء - الذي أُطلِق عليه «المساهمة الاستثنائية للتضامن» والمُدرج في الميزانية الفرنسية

---

(36) يرمز خيط أريادني (Ariadne's Thread) في الميثولوجيا اليونانية القديمة إلى فكرة الخيط التي لجأت إليها أريادني (ابنة مينوس ملك كريت) لتدلّ ثيسيوس كي يشقّ طريقه في المتاهة التي وُضع فيها وإرشاده إلى طريق الخروج، ومن ثَمّ أصبح يرمز خيط أريادني إلى الخيط الرفيع المؤصِل أو الخيط الدقيق الرابط الذي لا غنى عنه لبلوغ غاية معيّنة في وضعيات صعبة ومُعقّدة.

لعام 2013 - تعرّض لرقابة المجلس الدستوري بحجّة معارضته مبدأ «مساواة دافعي الضرائب أمام الأعباء العامــة»، وتم إرجاؤه إلى ميزانية عام 2014، فإنه شــكل مع ذلك مثالًا حيًا على العواقب التي قد تنجم عن إعادة التوزيع البَعدية على العملية الاقتصادية برمّتها، حيث غادر العديد من الشخصيات العامة فرنسا إلى دول مجاورة ذات أنظمة ضريبية أكثر اعتدالًا.

من أجل تجليــة طبيعة العواقــب (الســلبية أو الإيجابيــة) المترتبة على السياسات المســاواتيّة، نبدأ ببيان أن إدماج المساواة الاجتماعية داخل النموذج الليبرالي ينتقص حتميًا من المحفّزات الفردية على الكدّ والعمل وتوليد القيمة.

الجدول (4 - 5)

المساواة كعاملٍ مُقيِّد لخلق القيمة

المساواة في اللاحق البَعدي			
		−	+
الحرية في الـمُسبق الأوّلي	−		
	+	نظام تحفيزي قويّ	نظام تحفيزي ضعيف
			خفض خلق القيمة (ق١)

أوضحنا في الجدول (4 - 5) أن السياسات المساواتيّة المحضة تتمخّض عن «تأثير مُثبِّط» بالنسبة إلى من هم الأكثر إنتاجية وإبداعًا وموهبةً في المجتمع، وهو ما يترتــب عليه تقلّص الحافز علــى بذل أقصى الجهد والكــدّ والمثابرة، وبالتالي تقلّص القيمة الإجمالية المُنتَجة، الأمر الذي يعني تفاقُم وضعية جميع فئات المجتمــع، خصوصًا منها الفئــات الأقل حظًا والأكثــر حرمانًا التي كان يُرتجى ابتداءً تصحيح أوضاعها. لنأخذ مثالًا على ذلك: لنعتبر مجتمعًا تبلغ فيه النسبة الحدّية للضريبة على الدخل 25 في المئة، ويكسب المستثمر أجرًا إجماليًا يُقدّر بـ 100 وحدة نقدية، والمأجور أجرًا إجماليًــا يُقدّر بـ 5 وحدات، فيكون

الأجر الصافي للمأجور، باحتســاب زيادة 25 وحدة كإيرادٍ ضريبي، 5 + 25 = 30 وحدة. لنفترض أن هذا المجتمع يرغب في الانتقال إلى درجة مساواتيّة أعلى عبر ســن 30 في المئة كنســبة حدّية للضريبة على الدخل، فإن النتيجة المترتبة على هذا المستوى الضريبي العالي ستأتي خلافًا للتوقعات: حيث كان المتوقع هو إعادة التوزيع كي يتلقّى المأجور تكملةً قدرها 30 عوض 25 وحدة (بحيث يكون التوزيع بعد خصم الضرائب 70 وحدة للمستثمر في مقابل 35 للمأجور)، وفي هذه الحالة من الممكن أن يعمل المســتثمر أقل، أو أن يُؤثِر الاستثمار في الخارج مثلًا، حيث الامتيازات الضريبية أفضل، بحيث لا يكسب في وطنه الأمّ سوى أجرٍ إجمالي بقدر 70 وحدة. تبعًا لذلك، لن يتلقّى المأجور سوى تكملة قدرها 21 وحــدة (عوض 25 قبل الزيادة الضريبيــة)، أي ما مجموعه 5 + 21 = 26 وحدة (عــوض 30 وحدة قبل الزيادة الضريبية). فــي هذه الحالة يدخل المجتمع ذو المنحى المساواتي «زيادةً على اللازم» في نهاية المطاف بمصلحة الفئات الأقل حظًا عوض تعزيزها. لماذا؟ لأن طبيعة الإنسان وسير المجتمعات البشرية تجعل تفوّق التأثير الســلبي لردّة فعل المستثمرين على التأثير الإيجابي لزيادة الضرائب فوق حدٍّ مُعيّن حقيقة أنثروبولوجيّة مثبتة: تلازم التأثير المثبِّط مع النزعة المســاواتية «أكثر من اللازم» هو شبه ميكانيكي؛ فدرجة حساسية الفئات الأغنى في المجتمع تجاه الضرائب هاته هي من الأمور الجوهرية التي استُخف بها أو لم تُعطَ حقّها من البحث في معظم النظريات المساواتية.

غير أن هذا الوضع ســيكون على هذا النحو فحســب إذا ما أغفلنا الآثار الجانبيــة الإيجابية المُضاعِفــة (Spillovers) لاعتماد مبدأ المســاواة الاجتماعية على العملية الاقتصادية برُمّتها. فالتفاعل الاجتماعي القائم على علاقات أفقية مساواتية يُعزّز بشــكل طبيعي إدماج الأفراد، أو بشكل أكثر تحديدًا، مشاركتهم في نســيج أو شــبكة من العلاقات الاجتماعية المُتســقة. تُســاهم المســاواة الاجتماعية بذلك في إرساء وتعزيز الســلم الاجتماعي، والثقة داخل المجتمع (بين الأفراد وفي المؤسسات)، ورأس المال الاجتماعي، والعلائقية الاجتماعية القويّة، وفي كلمة **الاندماج الاجتماعي**. فهذه الديناميات غير المرئية تمثّل كلها عناصر أساســية في العملية الاقتصاديــة، كما أوضحت ذلك السوســيولوجيا

الاقتصادية الجديدة[37]، ما يجعــل الاندماج الاجتماعي يعــزّز عمليات خلق القيمة ويقوّيها.

الجدول (4 - 6)
الاندماج الاجتماعي كعامل مُقوٍّ لخلق القيمة

المساواة في اللاحق البَعدي			
		−	+
الحرية في المُسبق الأوّلي	−		
	+	اندماج اجتماعي منخفض	اندماج اجتماعي مرتفع
			الرفع من خلق القيمة (ق٢)

إن الرؤيــة الأُحادية التي تنظر إلى العامل المســاواتي باعتباره عاملًا مُثبّطًا لخلق القيمــة ومُضمِرًا للرفاه الاقتصــادي هي رؤية قاصرة، مــا دامت الأبعاد العميقة للعملية الاقتصادية - التي أشرنا إليها أعلاه - تجعل المشاعر الاجتماعية الناجمة عن المســتويات المختلفة للعدل أو الظّلم الاجتماعيين، مثل الحســد والغيرة والضغينة، مركزيّةً في الحياة الاجتماعية وفي تحديد مستويات النجاعة الاقتصادية بشــكل خاص. لذا، في إمكاننا أن نُؤكّد أن السياســات المساواتيّة المتوازنة، إن كانت تتمخّض لا محالة عن انحسار منابع خلق القيمة، فهي تُفرز في الآن نفسه مستويات مرتفعة من الاندماج الاجتماعي، وهو ما يجعل في نهاية المطاف نســبة رفع القيمة المولّدة في العملية الاقتصادية (ق2) مضاعفةً مقارنةً بمستوى خفض القيمة المولّدة الناتج من إضعاف النظام التحفيزي (ق1).

(37) Mark S. Granovetter, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness,» *American Journal of Sociology*, vol. 91, no. 3 (November 1985), pp. 481-510, and Michel Callon, «The Embeddedness of Economic Markets in Economics,» in: Michel Callon, ed., *The Laws of the Markets*, Sociological Review Monograph (Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers; Sociological Review, 1998), pp. 1-57.

فضلًا عن مركزية هذه الأبعـــاد غير المرئيّة في النمط الاقتصادي الصناعي التقليدي وتقســـيم العمل التايلوري، فإن جميع الأبحاث الحديثة تؤكّد أن هذا الـــدور أصبح مضاعَفًا فـــي الاقتصاد الجديـــد القائم على المعرفـــة. فالمعرفة الإنتاجية، كما تبرز فـــي العديد من الأبحاث الحديثة فـــي اقتصاد المعرفة[38]، هي ذات طبيعـــة اجتماعية في الأســـاس، ومُضمّنة في شـــبكات من العلاقات الاجتماعية القائمة على الثّقة والعلائقية الاجتماعية القويّة.

تكمـــن إذًا حجّتنا الرئيســـة في هـــذا الكتاب فـــي هذا الترابـــط المتلازم بين التناســـق الاجتماعي الناجم عن المســـاواة الاجتماعية مـــن جهة والنجاعة الاقتصادية من جهة أخـــرى، وفي أن هذا الترابط مضاعـــف عندما يتعلّق الأمر بعمليات توليد المعرفة التي تنبني على أساسها عملية خلق القيمة في الاقتصاد القائم على المعرفة. لتتجلّى لنا بذلك أولى معالم النموذج الليبرالي المُســـتدام المُرتجى لما بعد الربيع العربي.

---

(38) انظر على سبيل المثال لا الحصر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، تقرير المعرفة العربـــي للعام 2010-2011: إعداد الأجيال الناشـــئة لمجتمع المعرفة (دبي: البرنامـــج؛ المؤسســـة، 2012)؛ Dominique Foray, *Economics of Knowledge* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004); Ash Amin and Patrick Cohendet, *Architectures of Knowledge: Firms, Capabilities, and Communities* (Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2004), and United Nations Conference on Trade and Development (UNCTD), *Creative Economy Report, 2010: A Feasible Development Option* (Geneva: United Nations, 2010).

الفصل الخامس

نظرية العدالة الليبرالية
كأساس للنموذج المتسق والمستدام
لما بعد الربيع العربي

من أجل إرساء مقاربتنا العدالة في النموذج الليبرالي المُستدام، تمثّلت نقطة ارتكازنـــا في هذا الكتاب بدرجة أســـاس في نظرية العدالـــة كإنصاف عند رولز، ساعين في الآن ذاته إلى تكملتها وتجاوز إطارها النظري. نهجنا هو بذلك مُكمِّل للنظرية الرولزية من حيث إنه يُدخِل مبدأ العلائقية الاجتماعية والإخاء الاجتماعي كمبدأ ثالث مُكمّل لمبدأي الحرية والمســـاواة عند رولز، متجاوزًا في الآن نفسه أساسها الإبيســـتمولوجي من حيث إنه يُسقِط الفرضية البنائية اللاواقعية للوضعية الأصلية وحجاب الجهـــل، ويكتفي بالمنطـــق الاقتصادي لتـــلازم إنتاج القيمة وتوزيعها لإرســـاء نظرية العدالة باعتبارها أساسًـــا للنموذج الليبرالي الاجتماعي المُســـتدام، ومســـاهمةً في الآن ذاته في الإجابة عن الانتقادات العديدة للاقتصاد السياسي بخصوص افتقاده مثل هذه المقاربات القائمة على أساس مفهوم العدالة.

يصبّ هـــذا الكتاب فـــي منحى الجهد العلمـــي الرامي إلـــى درء الإبهام المحيط بالنموذج الليبرالي داخل الوطن العربـــي (والتبخيس الذي يعانيه تبعًا لذلك)، وهو الجهد الذي من شـــأنه - على نُدرته - أن يســـاهم حتمًا في إثراء النقاش الدائر حول ســـبل البناء المؤسســـاتي الأنجع والأقـــوم والأكثر ملاءمةً لخصوصياتنا الذاتية، حول ما يجمعنا معًا أو مـــا يمكن أن يجمعنا معًا، بمعنى الأُفق الذي يجـــب أن يُوجّهنا ويقـــود حركة تاريخنا. نعرض فـــي هذا الفصل الأخير بعض المعالم البـــارزة لهذا النموذج المُرتجى لما بعـــد الربيع العربي، النموذج المتسق بالحرية والمساواة والمستدام بالعدالة.

أولًا: المبادئ الثلاثة لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام

تتمثّل الإشـــكالية الأســـاس التي نعرض لها في هذا الكتاب في مســـاءلة شـــروط اتســـاق الحرية والمســـاواة اللتين ظلّتا على مر التاريـــخ متداخلتين ومتجاذبتيـــن في آن، وظلّت العدالة تتذبذب بينهما باســـتمرار. إذ كان لزامًا أن

ننتظر عصر الأنوار بشــكل خاص لنشهد بروز أهم المســاهمات الفكرية التي حاولت التوفيق بين هذين المبدأين عوض المعارضة بينهما. من بين أشهر هذه المقاربات نذكر مقاربة جان جاك روســو الذي أسّس في مقالته عن «الاقتصاد السياسي» (في عام 1755) خطابًا «مُواطنيًا» يضع العلاقة بين الحرية والمساواة في صميم العلاقة الوثيقة بين الوطن والوطنيــة[1]. وفي العقد الاجتماعي (في عام 1762) سوف يعود روســو ليؤكّد هذه الصلة القوية بين فكرتي «الحرية» و«المساواة»: «إذا استقصينا ما الذي تتمثّل فيه تحديدًا المصلحة العامة بالنسبة إلى الجميع، ما الذي يجب أن يكون غائيّة أي نظام تشريعي، سنجد أنه ينحصر في أمرين رئيســين: الحرية والمســاواة. الحرية، لأن أي تبعيّة معيّنة تنزع قدر القوة نفسه من أجهزة الدولة والمســاواة، لأن الحرية لا يمكنها أن تستمر من دونها»[2].

من أجل إرساء مقاربتنا العدالة ســوف ننطلق إذًا من هذه الفكرة المركزية لاتساق الحرية والمساواة. بعد ذلك، ومن أجل توضيح هذه الرؤية والإجابة عن ثُغر النظرية الرولزية التي سجّلناها في الفصل السابق، سوف نضع ثلاثة مبادئ رئيسة لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، ترتكز على ترابط الحرية والمساواة في تكافؤ الفرص الحقيقي، وعلى اقتران التحليل الاقتصادي لتوليد الثروة وإعادة توزيعهــا داخل المجتمع، وأخيرًا على تلازم البناء المؤسســاتي بتوطّنه في الأفق البعيد الأمد للاندماج الاجتماعي والمواطنة، بترابط مع منظور الإخاء الاجتماعي.

يهم المبــدأ الأوّل الذي نضعه لنمــوذج الليبرالية الاجتماعية المســتدامة طبيعة الحرية العميقة والمتسقة مع مقتضياتها الاجتماعية، على خلاف طبيعتها الصورية في النموذج النيوليبرالي المتوحّش. ينطوي النموذج الليبرالي المستدام

---

(1) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (1755), disponible sur le site électronique: <http://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-l-economie-politique.php>.

(2) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (1762), vol. 2, chap. 11, disponible sur le site électronique: <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>.

علـى حرية حقيقية متمثّلـة في القدرات الفرديـة المُضمّنة في ثنايا المسـاواة الاجتماعية، والضامنة تكافؤ الفرص في المسبق الأوّلي.

وهذا ما بيّناه أعلاه من خلال مناقشـة دور نظـام التربية والتعليم من جهة ونظـام الضريبة على المواريـث والهِبات من جهة أخرى في تأمين المسـاواة بين الأفراد، من حيث الفرص والقدرات والآمال والتطلّعات، فضلًا عن أدوار تكميلية قد تؤديها السياسات العامة، وخصوصًا سياسات التمييز الإيجابي.

أما المبدأ الثاني فيتعلّق بأصالة اتسـاق الحرية والمسـاواة الاجتماعية من منظور الاقتصاد السياسي، وتحديدًا بطبيعة ارتباط عملية توزيع القيمة بمستوى توليدها. بعبارةٍ أخرى، التوزيع المتسـاوي لكعكةٍ ذات حجم صغير يُنتِج رفاهًا اجتماعيًا أقل كثيرًا من التوزيع اللامتسـاوي (على أسـاس الكفاءات والجهد المبـذول) لكعكةٍ ذات حجم مُضاعَف. ففي غياب أنظمـة تحفيزية فاعلة (أي قائمة على الحرية) في المسبقِ الأوّلي، من هو الأكثر إنتاجًا يصبح الأقل إنتاجًا، ولن يوجد، في نهاية المطاف، ما يمكن اقتسامه أو إعادة توزيعه.

يضمن النموذجِ الليبرالي المُسـتدام القائم على اتسـاق الحرية والمساواة الحفـاظ على المحفـزات الفرديـة لتوليد الثـروة الكامنة في أصالـة الحرية الاقتصادية في المسـبق الأوّلي، كما يضمن مضاعفتها في اللاحق البَعدي عبر الآثار الجانبية الإيجابية للمساواة الاجتماعية.

إن إحدى أهمّ الثُّغر في معظم نظريات العدالة هي أنها تُركّز على مسـألة توزيع مجموعـة من الأصول (مـوارد مادية، أجور، أصـول اجتماعية، تكافؤ الفرص، تكافؤ الوصول إلى الوضعيات الاجتماعية...) من دون مُسـاءلة كيفيّة إنتاجها. وحجّتنا الرئيسة في مقاربتنا نظرية العدالة هي أن توزيع الثروة (وتوزيع الأصول الاجتماعية كلها) غير منفصل عن مستويات توليدها ومحفّزاته، بل هما مترابطان ترابطًـا تلازميًا جوهريًا غالبًا ما يَغِيـبُ أو يُغَيَّبُ في معظم المقاربات النظرية التي يطغى عليها الجانب الأيديولوجي.

بذلك، تضمـن مقاربتنـا المجتمعاتية ما بعـد الحداثية لنظريـة العدالة

اتساق الحرية الاقتصادية والمســاواة الاجتماعية، غير أن استقرار هذا الاتساق واســتدامته في الأمد البعيد، أمد البناء والتطــوّر والارتقاء، يظلّان خارج نطاق أي شكل مجتمعي مؤسساتي محض ومُنقطع عن المنظور الثقافي أو التاريخي البعيد الأمد (أو بتعبيرٍ أدق، المنظور «الأركيولوجي» بمفهوم ميشال فوكو). لذا لا يمكن لهذه المقاربةَ أن تســتقيم من دون إدخال بُعــدٍ ثالث رئيس يتمثّل في منظورنا ببُعد الاندماج الاجتماعي في مُكوّناته الوضعية (المواطنة) والمعيارية (الإخاء)، الأمر الذي يسمح لنا بصوغ المبدأ الثالث لنظرية العدالة.

المبدأ الثالث، اتســاق الحرية بالمساواة داخل نظرية العدالة لا يستقيم من دون انبثاق **الاندماج الاجتماعي** باعتباره منظورًا بعيد الأمد للعيش المشترك.

يحاول نهجُنا هذا أن يعطي صياغة دقيقة للفكرة البديهية، فكرة أن التوزيع منصف، حيث لا يُكِنّ أي شخص ضغينة أو حقدًا اجتماعيًا لشخص آخر على أساس هذا التوزيع، وأن توطّن المواطنة والتجانس والتآخي الاجتماعي الناتج هو ما يمنح الاستقرار والمنظور البعيدي الأمد للتسوية الموقتة للعيش المشترك. فإن كانت نظرية العدالة الرولزية ترتكز على توليف بُعدَي الحرية والمســاواة، فإن شعار «حرية - مســاواة» يبقى فارغًا من أي معنى أو أي اتساق في المنظور التاريخي أو التطوّري. لذلك ندافع هنا عن أصالة هذا التواصل المتلازِم، ليس بين الطرفين الأوّلين فحســب، وإنما أيضًا مع طرف ثالث اجتماعي/ سياسي/ إبيســتمي، لنُؤسِّــس لمقاربتنا العدالة داخل النموذج الليبرالي، والتي تربط بين مبدأي الحرية والمســاواة وتجعل مبدأ الاندماج الاجتماعي مبدأ وســيطًا يعبّر عن تكامل المبدأيــن الأوّلين، لتُصبح بذلك مقاربتنــا العدالة قائمة على ركائز ثلاث: **التوفيق بين النجاعة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية على أساس انبثاق الاندماج الاجتماعي**.

بذلك، يكتســي بُعد الاندماج الاجتماعي أهمية مركزية في مقاربتنا نظرية العدالة، وفقًا لازدواجية دلالية تكاملية:

- في معناه الأصلي (السوســيولوجي)، يُفيد الاندماج الاجتماعي قبول الفــرد (أو المجموعة) والاعتراف بــه عضوًا في المجتمع، أو تنميته الشــعور

الذاتي بالانتماء. بيد أن هذا الاندماج يبقى غير مكتمل ما لم يُمنح الفرد (أو المجموعة) الموارد المادّية والثقافية لضمان مشاركته الفعلية في الحياة الاجتماعية. يتعارض إذًا الاندماج الاجتماعي مع التهميش أو الإقصاء الاجتماعي، ومع أشكال الوصم والتمييز كلها، وليس ثمّة اندماج اجتماعي مُمكن من دون حدٍّ أدنى من المساواة.

- أما في معناه العميق فإن الاندماج الاجتماعي يُفيد تجاوز الحد الأدنى من التفاعل الاجتماعي الطبيعي نحو أشكال أكثر تماسكًا وتناغمًا واستقرارًا سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، قِوامه التبادلية على قدم المساواة بين الأقران والتآخي. تتوافق مُقوّمات المجتمع المُندمج هاته تمامًا مع تعريفه اللغوي[3].

نستشف من هذه القراءة الأولية لمفهوم الاندماج الاجتماعي بُعدين أساسيين يخصّ كلاهما طبيعة العلاقة بين - الفردية المُؤسِّسة لأي مجتمع «مندمج»: بُعد واقعي يحمل في طيّاته الجوانب العمليّة للعيش المشترك، ولا سيما منها التضامن، وبُعد مثالي يُمثّل أمدًا ومنظورًا للعلاقة بين - الفردية. وهذا ما يمدّنا بفهمين متكاملين لنظرية العدالة في النموذج الليبرالي الاجتماعي، نعرضهما بتفصيلٍ في المبحثين التاليين، أحدهما يمنح المنظور المثالي لتحقيق الاندماج الاجتماعي (حرية - مساواة - إخاء)، وثانيهما يعرض الشروط العملية لهذا الاتساق (حرية - مساواة - مواطنة).

ثانيًا: المنظور المثالي لنظرية العدالة: «حرية - مساواة - إخاء»

بيّنا أعلاه أن اتساق الحرية بالمساواة ليس بديهيًا ولا مستدامًا؛ فالحرية هي شيء غير محدود بطبيعته، يجب أن تُسطّر له حدود باستمرار. في صيغة «حرية - مساواة»، الحرية محدودة - أمام القانون - بالمساواة. ومع ذلك، فإن

(3) في لسان العرب، «دمج الأمر يدمج دموجًا: استقام (...) وتدامجوا على الشيء: اجتمعوا (...) وأدمج الحبل: أجاد فتله (...) وأدمج في الشيء إدماجًا واندمج اندماجًا إذا دخل فيه»، انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، على الموقع الإلكتروني: <www.lesanarab.com/kalima/دمج/>.

مبدأ المســاواة ليس كافيًا لإقامة العدالة الحقيقية في المجتمع ما دامت سلطة الدولة هي - بحكم الطبيعة - غير متناسبة وتفوق كثيرًا سلطة الفرد، وما دامت ســلطة الأغنياء هي - بحكم الطبيعة أيضًا - غير متناســبة وتفوق كثيرًا سلطة الفقراء، وهكذا دواليك، وهو ما يتهدّد الحرية باستمرار. على العكس من ذلك، فإن مبدأ الحرية ليس مكتفيًا بذاته، فمتى أُطلق للحرية العنان ضاعت المساواة، ومتى غابت المساواة فُقِدت الحرية الإيجابية.

ما وراء الصعوبــات المركّبة الجمّة الكامنــة وراء المواءمة بين منطقين ما فتئا يتجاذبان باســتمرار، تبقى الأشــكال المجتمعية والاقتصادية كلها القائمة حصريًّا على هذين المبدأين مجرّد «تسويات موقتة للعيش المشترك» في غياب «اللُّحمة» و«الرابط الدقيق» المُخوّل الاســتقرار والاستدامة في الزمن الطويل. عبّرنا في المبحث الســابق عن هذا المبدأ المرادف لتكامــل المبدأين الأوّلين بالاندماج الاجتماعي الذي يتجلى في أســمى معانيه في مفهوم ثالث وســيط يصعب استيعابه بالمنهج العقلاني الديكارتي: الإخاء الاجتماعي[4].

لا غرو إذًا أن يرتبط الوصل بين مبدأي الحرية والمســاواة أكثر ما يرتبط ببُعد «الإخاء»، كمبدأ ثالث مُكمِّل، مثلما تُعبّر عنه مقاربات عديدة في الماضي، بدءًا من جون رولز نفســه الذي أشــار إلــى الأهمية المركزيــة التي يجب أن يكتســيها بُعد الإخاء داخل نظرية العدالة، لكن مــن دون أن يوظّفه تحليليًا في نظريّتــه[5]. يمكن أيضًا أن نقرأ في المادة الأولى مــن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948: «يُولد جميع الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهِبوا عقلًا وضميرًا، وعليهم أن يُعامِل بعضهم بعضًا بروح الإخاء»[6]. كما

---

(4) مــن المنظور العقلانــي الديكارتي المحــض (Cartesianism)، يكاد يكــون التآلف والتآخي الاجتماعي «معجزةً» لا تستقيم بحال مع ركائزه الإبيستمولوجية. كما بيّنا ذلك في الفصل الثالث (ثالثًا: القراءة ما بعد الحداثية)، تنقطع مقاربتنا ما بعد الحداثية عن هذه النظرة العقلانية الضيّقة التي تقوم عليها الحداثة لفائدة منهج نسبيّ (Relativistic) ومجتمعاتي (Communitarian) وتطوّري (Evolutionary).

(5) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp. 105-106.

(6) الأمم المتحدة، «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» على الموقع الإلكتروني: <http://www.un.org/ar/documents/udhr/>.

نقــرأ في افتتاحية العــدد الأول من صحيفة راديكالية جديــدة صدرت في عام 1880 تحمل اســم العدالة، بقلم جورج كليمنصو وكَميي بيلتان: «إن الصيغة العظيمة للثورة، «حرية - مساواة - إخاء» التي تحوي في هذه الكلمات الثلاث حقوق الإنسان كلها، والإصلاحات الاجتماعية كلها، والمبادئ الأخلاقية كلها، تتلخّص في صيغة أكثر إيجازًا: العدالــة. هذه الكلمة بمفردها تحمل في طيّاتها أفكار الفلاســفة وأحلام الشــعراء وجهد الأمم وبطولات الشــهداء والمراثي العتيقة للبؤساء ومطالب الأسلاف ودساتير السياسيين وآمال المستبصرين»[7].

هذه المبادئ الثلاثة صُهرت في بوتقة واحدة نشأت في عصر الأنوار، قبل أن تتبلور في الثّورة الفرنســية لعام 1789. والثورات اللاحقة في شكل شعار ثلاثي: «حرية - مســاواة - إخاء» (Liberté-Egalité-Fraternité). بيد أنه مع شيوعه وشــهرته، نادرًا ما تم في الماضي التحليل العميق للترابط بين مكوّناته الثلاثة، بل حتى أنــه أصبح مألوف المعارضة بيــن طرفيه الأول والثانــي، والتموضع بالنسبة إلى هذا الطرف أو ذاك بحســب الحساسية السياسية من يمينٍ أو يسار، في حين أن الطرف الثالث أصبح مُبهمًا بعض الشــيء، إلــى حدٍّ ما على غرار أقنــوم الثالوث الأخير فــي اللاهوت المســيحي. فمقاربات شــعار «حرية - مساواة - إخاء» ظلّت مضمّنة في أغلب الحالات، كما نجدها مثلًا في تعريف أليكسيس دو توكفيل للديمقراطية كتساوٍ للظروف، في إشارة إلى ثلاث عمليّات أساســية: حركة تكافؤ الحقوق الفردية (الحقوق السياسية والحقوق المدنية)، ونشــر مســتوى معيّن من الرفاه لجميع المواطنين (بما فيها حرية الوصول إلى المواقع الاجتماعية العالية)، وتعميم التمثّل المتســاوي للعلاقات الاجتماعية (حيث يعتبر كل امرئ نفسه على قدم المســاواة مع الآخرين)[8]. وحتى عندما كانت مقاربات العدالــة تتجاوز البُعد الحصري لإعــادة التوزيع، لتربطها أيضًا

---

(7) Georges Clemenceau et Camille Pelletan, «1er éditorial du journal «La Justice»,» (15 février 1880), cité dans: Paul Baquiast, *Les Pelletan: Une Dynastie de la bourgeoisie républicaine*, chemins de la mémoire (Paris; Montréal: L'Harmattan, 1996), p. 245.

(8) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, oeuvres complètes; 1 et 2, 2 vols. ([Paris]: Gallimard, 1992).

بالاعتراف، فإنها ظلت قائمة على التبرير الأخلاقي من دون إقحام عنصر النجاعة الاقتصادية، كما هي الحال مثلًا عند نانسي فريزر التي تسعى إلى دمج الأبعاد الثلاثة للعدالة الاجتماعية، الرمزي والسياسي والاقتصادي، اعتمادًا على التراكمات المعاصرة «للنظرية النقدية»[9]:

(أ) الاعتراف (البُعد الرمزي في الخطاب وفي الرمزية داخل المجتمع) الذي لا يقتضي إضفاء قيمة أكبر على هوية مجموعة معيّنة (النساء، السود...) بقدر ما يسعى إلى تحقيق وضع متساوٍ، وضع القرين بالقرين (peer-to-peer) في التفاعلات الاجتماعية؛

(ب) إعادة توزيع الثروات (البُعد الاقتصادي)؛

(ج) الوصول إلى التمثيلية السياسية (البُعد السياسي) الذي يعني الاعتراف بالمساهمات المتنوّعة من مختلف الفئات الاجتماعية[10].

السبب في ضعف التنظير الفكري والتراكم المعرفي حول شعار «حرية - مساواة - إخاء» يرجع من جهة إلى كون مفهوم «الإخاء»[11] على وجه الخصوص قد ظلّ مبهمًا في الأغلب (كرسم هيروغليفي لا نملك مفتاحه) وموسومًا بـ «شُبهات» عديدة، ومن جهة أخرى إلى درجة التعقيد البالغ للربط

---

(9) التي تتشكّل من المقاربات الفكرية التي تأتي في خِلاف الواقع الاجتماعي، مثل مدرسة فرانكفورت، وعلم اجتماع بورديو، ودراسات التمييز المبني على النوع...

(10) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution*, édition traduite de l'anglais, établie et introduite par Estelle Ferrarese, la découverte-poche. Sciences humaines et sociales (Paris: La Découverte, 2011).

(11) الإخاء لغةً من النسب (...) وأصله من وخى أي قصد فقُلِبت الواو همزة (...) وتأخيت أخًا أي اتخذت أخًا، انظر: ابن منظور، لسان العرب، على الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com/kalima/ أخا>.

ويستعار اصطلاحًا لكُلّ مشارك لغيره في الانتماء أو في الدّين أو في صَنعةٍ أو في معاملة أو في مودّة أو في غير ذلك. نوظّف معنى الإخاء في هذا الكتاب بالمدلول الذي انبثق من عصر الأنوار، وهو المدلول نفسه الذي عرّفه به ابن الجوزيّ: «الأخ: إسمٌ يراد به المساوي والمعادِل»، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984)، ص 131.

بين هذه العناصر الثلاثة، وهو ما نلحظه بجلاءٍ حيـــن نعرض التطوّر التاريخي لنشأة هذا الشعار وتبلوره.

بداية، ليـــس صحيحًا أن أصل هذا الثالوت ماســـوني، كما يعتقد كثيرون؛ فعلى الرغم من أن هذه الكلمات الثلاث الآســـرة أصبحـــت من بين تلك التي تهواها أندية التفكير في القرن الثامن عشر، فهي كانت من ضمن كلمات أخرى عديدة، مثل الصداقة والإحســـان والإخلاص والاتحـــاد... وغيرها. وحتى لو علمنا أن الماســـونيين كانوا مفتونين من قديم بالصيغ الثلاثية، مثل «الخلاص، القوة، الاتحاد»، فإنهم كانوا يســـتعملون - مِن بين المبادئ الثلاثة للشـــعار - خصوصًا مبدأ «المساواة»، وبدرجةٍ أقل مبدأ «الإخاء»، في حين كانوا يُظهِرون فتورًا أكبر فـــي ما يتعلق بمبدأ «الحريـــة»، ولامبالاة تامة بالنســـبة إلى الترتيب «الحرية، المساواة، الإخاء». ويرجع شيوع نسبة الشعار الثلاثي «حرية - مساواة - إخاء» للماســـونية بدرجة كبيرة إلى ادعاءٍ للشـــاعر لامارتين في عام 1848، كان يهدف منه مُحاباة الماسونيين أكثر من أي شيءٍ آخر[12].

فـــي واقع الأمر لم يكن صعبًا على الماســـونية انتحال هذا الشـــعار، فهي كانت تتمتع بقدرة كبيرة على التكيّف مع النظـــام القائم، ولِذا نجدها تارةً ذات ولاءٍ ملكي، وتارةً ذات ولاءٍ إمبريالي، وتارةً أخرى ذات ولاءٍ جمهوري، وهذا ما يُؤكّده المؤرّخ ألبرت لانتوان: «إن الثّورة [الفرنســـية] لـــم تكن بحاجة إلى إيحاء الماســـونية من أجل تدوين كلمات الحرية والمساواة على عَلَمها، وهي التي كانت تُشكّل جوهر برنامجها (...) وسبب وجودها. أما بالنسبة إلى الإخاء فلم يفهمه الماسونيون قط بالمعنى الإنســـاني الذي نُعطيه اليوم. كانوا يَتسمَّوْن إخوةً [فحسب] لأنهم كانوا ينتمون إلى الجمعية نفسها»[13].

يجـــب أن نؤكّد هنـــا أن أوّل من جمـــع بين هـــذه المفاهيـــم الثلاثة هو

---

(12) Alphonse de Lamartine, *Trois mois au pouvoir* (Paris: Michel Lévy frères, 1848) (Version électronique sur Google Books).

(13) Albert Lantoine, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. La Franc-Maçonnerie dans l'Etat* (Paris: Emile Nourry, 1925), pp. 99-101.

الشاعر والكاتب فرانسوا فينلون في أواخر القرن السابع عشر[14]، في حين أن الإرهاصات الأولى للتأصيل الفعلي لهذا الشعار ترجع بدرجة أساس إلى عصر الأنوار، مثلًا عند فولتير في عام 1755: «الحرية! رأيت هذه الإلهة المتعجرفة تنشر ممتلكاتها كلها بمساواة... الدول هي متساويةٌ والناس جميعهم هم إخوة»[15]. أمّا تبلور شعار «حرية - مساواة - إخاء» بشكل أكثر تماسكًا واتساقًا فيعود بدرجة أساس إلى الأعوام الأولى للثورة الفرنسية[16]، حيث إن إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789 حَدّد في بداية الأمر مبدأين فقط من بين المبادئ الثلاثة الرئيسة للجمهورية: الحرية والمساواة، في حين أن الإخاء لم يأتِ إلا بعد ذلك بقليل، وتحديدًا في 14 تموز/ يوليو 1790، حين ظهرت الصيغة فوق الأعلام في عيد الفدرالية في شون دو مارس[17]. وكان أوّل من دَوّن هذا الشعار في فجر الثورة الفرنسية ماكسيميليان دو روبسبيير في خطابه الذي تناول فيه تنظيم الحرس الوطني الذي طُبِع في منتصف كانون الأول/ ديسمبر 1790 ووزّعته الجمعيات الأهلية على نطاق واسع في أنحاء فرنسا كلها[18].

(14) François de Fénelon, *Oeuvres complètes de François de Salignac de La Mothe Fénelon*, nouvelle édition, mise dans un nouvel ordre, revue et corrigée avec soin, précédée d'un Essai sur la personne et les écrits de Fénelon, et suivie de son Éloge historique par La Harpe, 10 vols. in 12 (Paris: Briand, 1810), vol. 8, p. 165 (Version électronique sur Google Books).

(15) Voltaire, «L'Auteur arrivant dans sa terre, près du lac de Genève,» (1755), disponible sur le site électronique: <http://www.whitman.edu/VSA/poems/Geneve.epitre.html>.

(16) الثورة الأميركية التي سبقت الثورة الفرنسية، ساهمت أيضًا بشكلٍ غير مباشر في صوغ هذه المبادئ الثلاثة وبلورتها، حيث إنها أثّرت مناقشات الجمعية التأسيسية الفرنسية في شأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن (ثلاثة عشر نائبًا من بين النواب الفرنسيين كانوا بالفعل قد سبق لهم أن زاروا أميركا الشمالية وكانوا من المعجبين بالثورة الأميركية). يمكن إذًا تقريب الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن بديباجة إعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1776، خصوصًا «أن جميع البشر خُلِقوا مُتساوين، وأنهم وُهِبوا من الخالق بعض الحقوق غير القابلة للتصرّف، وأن من بين هذه الحقوق حق الحياة والحرية والسعي وراء السعادة». هذا لا يعني أن الإعلانين متطابقان تمامًا، بل هناك اختلافات جمّة بينهما، من حيث تركيز الإعلان الفرنسي، على سبيل المثال وبدرجةٍ أقل، على الحرية الدينية وتجاهله الحق في السعي لتحقيق السعادة، مفضّلًا عليه مفاهيم المنفعة أو المصلحة العامّة.

(17) France, Assemblée Nationale, «Histoire de l'Assemblée nationale: Le Temps de l'invention (1789-1799),» disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/histoire-1789.asp>.

(18) Michel Borgetto, *La Devise: Liberté, égalité, fraternité*, que sais-je?; 3196 (Paris: Presses universitaires de France, 1997), p. 32.

أوصى روبســـبيير أن تُنقَش عبارتًا «الشـــعب الفرنســـي» و«الحرية والمساواة، والإخاء» على الزيّ الرســـمي وعلى الأعلام، لكن مشروعه لم يُعتمَد. وفي 21 حزيران/ يونيو 1793 رسم عمدة كومونة باريس الأولى جان نيكولا باش على جدران مبنـــى البلدية صيغة: «جمهورية، واحدة لا تتجزّأ - الحرية، المســـاواة، الإخاء أو الموت»، قبل أن يشرع الباريسيون - متبوعين بسرعة من سكان المدن الفرنسية الأخرى - في رســـم هذه الصيغة على واجهات منازلهم. نخلص من ذلك أنه على عكس المعتقد الشـــائع، لم يكن مفهوم الإخاء منتشرًا كثيرًا لدى الثوريين الفرنسيين - ما عدا القليل منهم - سوى ربطه بالإرهاب (شعار «الإخاء أو الموت»)، وحتى إنه ســـيتم التخلّي عن الشـــعار بمجملـــه تدريجًا مع نهاية الثورة، حين أصبح الامتياز لـ «قَسَم الكراهية» ضدّ الملكيين والفوضويين عوضًا عن «قَسَـــم الإخاء»[19]. سوف يتمّ إذًا تقويض الشـــعار في فترة «الإمبراطورية» (1804 - 1814) و«استعادة بوربون» (1814 - 1830) قبل أن يُعاود الظهور مع ثورة 1830. الربط القوي للإخاء بالمبدأين الآخرين متأخر إذًا، ولم يأتِ إلا لاحقًا غداة سقوط النظام الملكي، حين برز بشكلٍ أكثر جلاء، خصوصًا بهدف محاولة نسيان «مرحلة الإرهاب» لعام 1793 التي خلقت رابطًا دائمًا بين الإخاء والموت، وهو ما ظلّـــت عليه الحال طوال فترة الإمبراطورية. ســـيتم بعد ذلك المطالبة بهذا الشعار بشكل منتظم من مختلف الثوّار، خصوصًا الاشتراكي بيير لورو الذي ساهم على نطاق واســـع بالاعتراف به كمبدأ من مبادئ الجمهورية. وجرى أيضًا استحسان الشعار وقبوله من جانب المشاركين في المأدبة الشيوعية الأولى في بيلفيل عام 1840، في شأن تيودور ديزامي وجان جاك بيو، شريطة أن يساهم الإخاء في دعم إنشاء «التكتل المجتمعي» المرتجى[20]. مع ثورة 1848، سوف تعتمد الجمهورية الثانية الشعار باعتباره شعارًا رسميًا في 27 شباط/ فبراير 1848 بفضل اليساري لوي بلان[21]، على الرغم من أنه كان حينها مُشبعًا بالبُعد

---

(19) Marcel David, *Le Peuple, les droits de l'homme et la République démocratique*, logiques juridiques (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003), p. 238.

(20) المصدر نفسه، ص 239-240.

(21) صاحب القول الشـــيوعي المأثور «من كُلٍّ بحســـب قدراته ولكُلٍّ بحســـب حاجاته» (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

الديني (إخاء المسـيح). وعندما حُرِّر دستور 1848، تمّ تعريف شعار «الحرية، المساواة، الإخاء» على أنه «مبدأ» الجمهورية[22]، فكُتب على الأعلام الفرنسية، وجرى استقباله على أنه «الشـعار الأبدي»، أو «الشعار المستدام»، أو «العدالة الاجتماعية التي وعد بهـا الإنجيلُ الأرضَ». خلال هذه المرحلة القصيرة، كان الإخاء جمهوريًا ومسـيحيًا في آن، بلا تجاذب. الإخاء الجمهوري كان يسمح بتحقيق الإخاء المسيحي، وكان ضامنًا مصالحة الأسرة البشرية الكبيرة. واختفى بذلك - لفتـرة - التناقض بيـن المصطلحات الثلاثة: الحرية والمسـاواة هي حقوق يُقرِّر واجب الإخاء حدودها. ويمكن بذلك أن تكون الحرية شـيئًا آخر غير الرّخصة الأنانية، ويمكن أن تكون المسـاواة شيئًا آخر غير تسوية الجميع، بشرط أن يصقلهما الإخاء بروح التضامن والمحبّة. لكن مع ذلك، تعبير «الإخاء أو المـوت» أو «الرعب الدائم لعام 1793» سـوف يبرز مـن جديد كما كتب فيكتور هوغو[23]، بحيث مسح الولاة الشعار الوارد في دستور 1848 بناء على أمر مـن بونابرت، ثم أُلغي في عـام 1851. الإخاء كان لا يـزال يرتبط بإراقة الدماء، وكان الخوف حينئـذ من عودة «الأحمر» الذي يرمز في الوقت نفسـه إلى التجاوزات الثورية ومعاناة المسـيح. لكن مرّةً أخرى، ستقسّم الجمهورية، حيث إن قمع انتفاضة العمال في حزيران/ يونيو 1848 وعودة «الإمبراطورية» ساءلا من جديد فلسفة هذا الثالوث ونطاقه. وأخيرًا، أعيدت كتابة الشعار على واجهات المباني العامة (البلديات والمدارس والسـجون) - حيث لا تزال إلى يومنا هذا - لمناسـبة الاحتفال بالعيد الوطني الفرنسـي فـي ١٤ تموز/ يوليو 1880 (ذكرى اقتحام سجن الباستيل). في ظل الجمهورية الثالثة، اعتُمِد الشعار رمزًا رسـميًا للجمهورية[24] على الرغم من بعض المقاومات. وأخيرًا، استُبدل هذا الشعار من طرف نظام فيشي - الذي حكم فرنسـا خلال الحرب العالمية

---

(22) Philippe Roger, «La Révolution française et la Justice ou le second exil d'Astrée,» dans: Olga Inkova, dir., *Justice, liberté, égalité, fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne* (Genève: Institut européen de l'université de Genève, 2006).

(23) Victor Hugo, *Quatrevingt-treize*, introd. et notes par Bernard Leuilliot, le livre de poche; 16078 (Paris: Librairie générale française, 2001).

(24) Roger, «La Révolution française et la Justice».

الثانية إبـــان الاحتلال الألماني (بين عامي 1940 و1944) - بشـــعار «العمل، الأسرة، الوطن»[25]، قبل أن يُدوَّن بشكل دائم في تاريخ الجمهورية الفرنسية مع دستور 1946. وسوف يبرز الشـــعار أيضًا في دستوري 1946 و1958 ليصبح جزءًا لا يتجزّأ لا من التراث الوطني الفرنسي فحســـب، وإنما أيضًا من التراث العالمي. كدليل على ذلك، نجد الأفكار الثــلاث مضمّنةً في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرّخ في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر 1948: «يُولد جميع الناس أحرارًا متســاوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلًا وضميرًا وعليهم أن يُعامِل بعضهم بعضًا بروح الإخاء»[26].

هذا السرد المقتضب لنشأة شعار «حرية - مساواة - إخاء» وتبلوره يعكس كم هو معقّد الربـــط بين أطرافه الثلاثة، وبشـــكل خاص في مـــا يتعلّق بمفهوم «الإخاء» الذي يظل متســـمًا بدرجة إبهـــام عالية، وحُمـــولات مُربكة في بعض الأحيان، إلى درجة أن العديدين اقترحوا الاســـتعاضة عنـــه بالتضامن، كما هي الحال مثلًا لدى بعض أنصار الجمهورية الفرنسية الثالثة أنفسهم الذين كان لديهم الإحساس بأن التضامن يمكن أن يُحقِّق التأكيد العقلاني للإرادة الحقيقية للتشارك والتعاقد (affectio societatis)، وأن يشـــكِّل المبدأ المؤسِّس للمجتمع الديمقراطي الناشـــئ. وُجِدت إذًا في فترات تاريخية معيّنة - وإلى اليوم - عدم ثقة، أو حتى شكٌّ شبه أنطولوجي، سوف يسعى إلى «كبت» الإخاء ومحاصرته، مفضّلًا عليه التضامن. على سبيل المثال، كتب شارل جيد في نهاية القرن التاسع عشر: «ليس هناك شكٌّ في أنه إذا كانت إعادة صوغ الشـــعار الجمهوري «الحرية، المساواة،

---

(25) كتب المارشال بيتان - الذي قاد نظام فيشي - بخصوص هذا التنصّل من شعار الجمهورية الفرنسية «الحرية، المساواة، الإخاء» لفائدة شعار «العمل، الأسرة، الوطن»: «عندما سيدخل شبابنا [...] الحياة [...] فسوف نقول لهم [...] إن الحرية الحقيقية لا يمكن أن تمارس إلا تحت حماية سُلطة وصيّة يجب عليهـــم أن يحترموها، ويجب عليهم أن يطيعوها [...]. ســـوف نقول لهم بعد ذلك إن المســـاواة [يجب] أن تُؤطّر في تسلسلٍ هرمي، مُؤسَّـــس على تنوّع الوظائف والاستحقاقات [...]. وأخيرًا، سوف نقول لهم إنه لا يمكـــن أن يوجد إخاءٌ حقيقـــي إلا داخل هذه المجموعات الطبيعية التي هي الأســـرة، المدينة، الوطن»، انظـــر: Maréchal Pétain, «Politique sociale de p'avenir,» *La Revue des Deux Mondes* (15 Septembre 1940).

(26) الأمم المتحدة، «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان».

الإخاء» سـيتم، فإن كلمتنا [التضامن] ستحل محل واحد من هذه المصطلحات الثلاثة أو يمكن حتى إنها، بمفردها، أن تحلّ محـل الثلاثة»[27]. وهذا كان أيضًا شأن ليون بورجوا، أحد السياسـيين الفرنسيين المخضرمين والمفكّرين البارزين للفلسفة الجمهورية، إذ أكّد أن التضامن يجب أن يحلّ محلّ الإخاء: «بدا أنه [أي التضامن] في البداية يُتخذ كمتغيّر بسـيط للعنصر الثالث في الشعار الجمهوري: الإخاء. هو [في الواقع] يحل محلّه أكثر فأكثر»[28]. في عام 1879 اقترح المؤتمر الاشتراكي الفرنسي بدوره الاسـتعاضة بالتضامن عن الإخاء إذ كان مكتوبًا على لافتات المؤتمر: «حرية – مساواة – تضامن»[29].

غير أن التضامن ليس في المقام الأوّل إحساسًا أو شعورًا، فضلًا عن كونه فضيلة؛ إنه تماسـك داخلي أو اعتماد متبادل ذو طبيعة موضوعية خالية – على الأقل فـي معناها الأول – من أي قصـدٍ معياري. مفهوم التضامـن يُبرز جيّدًا خاصية الترابط بين جميع أعضاء أطراف الجسـد المتماسـكة بعضها ببعض. الجسد الاجتماعي مثله مثل الجسـد العضوي، لا يوجد إلا من خلال التداخل غير المتجـزّئ لأطرافه ووظائفه. التضامـن هو إذًا مفهوم أخلاقي يشـير إلى طبيعة الإنسان في مسـاعدة أخيه الإنسان في ساعة الضيق والعسرة. على سبيل المثال، إذا أُصيبـت منطقة ما بكارثة (فيضانات، أعاصيـر، حرائق، زلازل...) وكان سكانها لا يستطيعون مواجهتها بمفردهم لأن قِوى الطبيعة تتجاوز قِواهم البشرية، فمن الطبيعي أو من الإنسـاني أن يهبَّ جميع الجيران الذين يمكنهم المساعدة من أجل مسـاعدتهم. لكن القانون الطبيعي نفسه يعني أمرين: **الأوّل** هو أنه بمجرّد أن يتـمَّ إنقاذ من هم في الورطة وإعـادة الاعتبار والأهليّة لهم، فإنهم يصبحون مسـتقلّين من جديد ويكفّون عن طلب المساعدة. الأمر الثاني

(27) Charles Gide, *Coopération et économie sociale, 1886-1904*, présenté et annoté par Patrice Devillers, les oeuvres de Charles Gide; 4 (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan; Paris: Comité pour l'éd. des oeuvres de Charles Gide, 2001), p. 174.

(28) Léon Bourgeois, *Solidarité* (Paris: Armand Colin et Cie, 1896), pp. 6-7, disponible sur le site électronique: <http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/bourgeois_solidarite.pdf>.

(29) «Les Congrès ouvriers: Congrès de Marseille - 1879,» disponible sur le site électronique:<http://anti.mythes.voila.net/syndicalisme/1879_congres_ouvrier_marseille.pdf>.

هو أنه عندما سيكون جيرانهم ضحايا كارثة طبيعية بدورهم، فإنهم سيهبّون لمساعدتهم، وفقًا للمبدأ الأساس للمعاملة بالمثل. هذا هو إذًا المفهوم الحقيقي للتضامن الذي يمكن أن يُطبّق أيضًا على الرعاية الاجتماعية إذا كان من يتم إنقاذهم أو إعالتهم متجاوزين فعلًا بالبَلِيّة التي تصيبهم، بمعنى أنهم لا يمكنهم أن يوفّروا حاجاتهم بأنفسهم بغضّ النظر عن الجهد الذي يبذلونه، من أرامل وأيتام وكبار سن ومرضى... من الواضح إذًا أن مفهومي التضامن والإخاء ليسا مترادفين ولا متنافسين.

في الواقع لا يتعلق الإخاء - كمثاليّة علائقية على سبيل الأولوية - بالعلاقات بين الأشقاء، بقدر ما يتعلّق بالعلاقة بين النظراء والأقران. نحن نتآخى بعضنا مع بعض لا لأننا نُدرك كوننا إخوةً أو ثمرةً من الوالد نفسه أو من الأصل نفسه، بل لأننا نُدرك كوننا «مرهونين» بالتكامل والتآزر والتلاحم في عيشنا المشترك. فعلى عكس الخطاب الطوباوي الذي غالبًا ما كان يتصوّر الحرية والمساواة بأنهما شرط فحسب للعودة إلى «أخوّة أصلية» تسبق تأسيس «المدينة الفاضلة»[30]، فإن خطاب منظور الإخاء القائم على التفاعل الاجتماعي لا يضع الحرية والمساواة شرطًا ضروريًا من أجل إعادة اكتساب تلك الأخوّة الأصلية الافتراضية، وإنما من أجل اكتساب إخاءٍ جديد، يُفرزه الوطن والمُواطنة ولا يُستمد من غير الوطن والمُواطنة. نحن نُقدّر حينئذٍ وجودنا المعاصر ومستقبلنا الموصول أكثر منه أصلنا المشترك. ينطوي الإخاء إذًا على قبول العيش المشترك وتضافر جهد عناصر التفاعل الاجتماعي وتلاحمهم في تراتبية من الزمن تبتدئ من اللحظة الحاضرة، من واقع التعايش ومن المُمارسة، وتمتد إلى الغد والمستقبل الواحد. فالإخاء

---

(30) كما نجده على سبيل المثال لا الحصر عند أنطوان جوزيف توريون في عام 1793: «أقول إنه يجب أن نتآخى وأن ندعو للساحات المدنية اليهودي والمحمّدي [أي المسلم] والمسيحي من كل الطوائف (...). أقول إنه لكونهم إخواننا، ما دام خالقهم هو خالقنا، فينبغي ألّا يكون هناك تمييز»، انظر: Antoine-Joseph Thorillon, *Idées ou bases d'une nouvelle déclaration des droits de l'homme, de celle de ses devoirs, et d'une nouvelle constitution pour la république française* (Paris: les marchands de nouveautés, 1793), p. 16 (Version numérique sur Google Books).

هذا النوع من التصور مثالي بحت ووهمي محض بالنسبة إلى نظرية العدالة. الإخاء فحسب كنِتاج للممارسة المواطنة والتفاعل الاجتماعي المستمر لمدّة طويلة يستطيع أن يستوعب تعدّدية الأشكال المجتمعية المعاصرة ويمنح منظور البناء والتنمية.

يُفيد علاقات أُفقية (بين جميع المواطنين المتســاوين في وضع القرين للقرين) بقدر ما يعني علاقات عمودية (تمتد من الوضع الراهن والمُمارســة الحالية إلى الأُفق والمنظور). هذا الإخاء هو تعبير عن ارتباط في استمرارية الوجود في الغد، لصلةٍ ما، ما وراء الزمن الحاضر؛ ارتباط من شأنه أن يُمثّل ركيزةً أساسية لمشروع ملاءمة الأبعاد المتنافسة للحرية والمساواة، ورسم الأُفق الذي يعطي معنى لهذه التوليفة المزدوجة، والمنظور بعيد الأمد إلى الاستقرار والبناء والارتقاء، وليس مجالًا للتسوية الموقتة للعيش المشترك فحسب.

مثلما أن العُمران يهوي إن كان بلا عُمُد، كذلك الاجتماع يحتاج إلى أساسٍ يمدّه بالثبات والاســتقرار، ومتى فُقد هذا الأســاس أُصيــب بالصدع والخرق. يتجاوز هذا الأساس في منظورنا البُعد المؤسســاتي ليتوافق مع شعار «حرية – مساواة – إخاء» الذي يذهب أبعد من الديناميات المؤسساتية الجليّة (الضرورية لكن غير الكافية)، ليُعبّر في دلالته الرمزية عن كُنه وجوهر مقاربتنا نظرية العدالة، مُجسّدًا بذلك في نظرنا عِماد النموذج الليبرالي الاجتماعي المتسق والمستدام.

في الوقت نفسه، يظل هذا الشــعار مثاليًا إلى حدٍّ بعيد في السياق العربي الحالي، إذ يبقى البناء المُؤسساتي هشًا، وتبقى الشروط الإبيستمية أبعد من أن تسمح باستيعابه ومن أن تتسع لمقتضياته[31]. من الضروري إذًا الاستعاضة عنه بمقاربة أكثر عمليّة، تتوافق مع الشــروط الأوّلية للاندماج الاجتماعي وإرســاء أُسس المجتمع المُندمج في الأمد القريب لما بعد الربيع العربي.

ثالثًا: التأسيس الواقعي لنظرية العدالة: «حرية – مساواة – مواطنة»

خلصنا في المبحث السالف إلى بيان أصالة اتساق الحرية بالمساواة تحت الشرط الإلزامي لانبثاق الاندماج كإخاءٍ اجتماعي، مُبرِزين في الآن ذاته أن هذا

(31) مراد دياني، «أيّ "نُظُم وطنيــة للابتكار" فــي العــالم العربي فــي ظلّ تفاقم "تأثيــر متّــى"؟،» في: النمو الاقتصادي والتنمية المســتدامة في الدول العربية، 2 ج (بيــروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

المنظور للتآخي يظل بعيد المنال في السياق العربي، أنظرنا إلى واقعنا أم إلى موروثنا، لدرجة أنه قد يبدو طوباويًّا بامتياز. ومن دون التخلّي عن هذا الأفق البعيد، يبدو أساسيًّا أن نسعى إلى «تحيينه» و«تبيئته» ومواءمته مع خصوصيّاتنا العربية، بدرجة خاصة بترابطٍ مع الحِراك الجاري، وذلك عبر تفكيك «سلسلة قيمة» الاندماج الاجتماعي وتحديد مقتضياته العملية المرخِّصة بتفعيل نظرية العدالة في واقعنا العربي الراهن.

عودة إلى تعريفنا السابق للاندماج باعتباره تكاملًا وتآزرًا بين عناصر التفاعل الاجتماعي، تحت ضغط العيش المشترك وحتميّة الاستقرار الذي يتجاوز سقف التسوية الموقتة وأفقها، يبرز من أهم الشروط المسبقة لهذه العملية التسوية القبْلية بين المكوّنات الاجتماعية كلها (من دون أي تمييز بسبب الاختلاف في الدِّين أو النوع أو العرق أو الموارد أو الموقع الاجتماعي...)، وضمان حق المشاركة الفعلية (كتكافؤ لفرص الجميع في المشاركة في الحياة السياسية والعامة واحتلال الوضعيات الاجتماعية كلها)، وهو ما يمثّل الركيزتين الأساسيتين اللتين تتأسس عليهما «المواطنة». مفهوم المواطنة هو إذًا عِماد تأسيسنا «العملي» للنظرية الليبرالية للعدالة القائمة على اتساق الحرية والعدالة، وهو ما من شأنه في الآن نفسه أن يمثّل «الحلقة المفقودة» بين الحرية والمساواة والإخاء.

بادئ ذي بدء، يقتضي التأسيس الواقعي لنظرية العدالة «حرية - مساواة - مواطنة» تحديد مفهوم المواطنة وشروطها ومقتضيات تكاملها مع الحرية والمساواة. فإذا كانت جذور هذا المفهوم تمتد إلى أزمنة بعيدة، فإن المواطنة تظل مفهومًا حديثًا نسبيًا بالنظر إلى أنها لم تكتسِ حمولتها المعاصرة سوى مع قيام الدولة العصرية، حين بدأت تتجلّى مثلًا معالمها في المبادئ العامة التي قامت عليها الثورة الفرنسية وكرّسها بعد ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، متبلورةً حول فكرة «تمكين» جميع المواطنين وجعلهم شركاء في صناعة القرار العام. أما كونها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنُشوء «الدولة الحديثة» (الدولة - الوطن) التي ما فتئت معالمها تتوطّد - بدورها - في موازاة استنادها إلى مبادئ

المواطنة[32]، فلا يعني في الآن نفسه حصر مفهوم المواطنة في بُعد «الوطن» أو «الدولة»، حيث نجده موصولًا أيضًا بمستويات «دون - وطنية» (مجتمعاتية) أو «فوق - وطنية» (مثلًا مع تشكّل الاتحاد الأوروبي وظهور صيغة متطوّرة للمُواطنة الأوروبية)[33]. وفقًا لوجيه كوثراني، فإن مصطلح المواطنة «يستعير تعبير الوطن كأساس للاشتقاق»[34]، فلا ترتبط إذًا المواطنة بمقتضياتها الأوّلية الجليّة من جنسية وبطاقة تعريف وطنية وجواز سفر، بقدر ما تتجسّد في الهوية والوعي بالانتماء والشعور بالاعتراف والمساواة.

بالعودة إلى أصلها اللغوي، نجد أن المواطنة مأخوذة من موطن. والموطن والوطن بمعنى واحد وهو «موطن الإنسان ومحلّه»[35]، وهو «منزل الإقامة»[36]. إلا أن للمواطنة خاصية لغوية مُميِّزة هي كونها مصدرًا على وزن «مُفاعلة» التي تعني في معناها الشائع عند النحاة «المُشاركة»، وهو معنى غالبًا

(32) Jean Leca, «Individualisme et citoyenneté,» dans: Pierre Birnbaum et Jean Leca, dirs; *Sur l'individualisme: Théories et méthodes* (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986), p. 186.

(33) من البديهي أن المُواطنة تبقى واهية للغاية في جلّ البلدان العربية، لأسباب مركّبة عديدة، فما بالك بالحديث عن «المُواطنة القومية العربية» على غرار النموذج الأوروبي! وفقًا لفاديا كيوان، «النسيج الاجتماعي لا يزال نسيجًا تقليديًا يتميّز بالفئوية العشائرية أو القبلية أو الدينية أو المحليّة أو اللغوية أو العرقية»، وهو ما ينعكس «ضعفًا في الشعور بالانتماء الوطني وللولاء الوطني وهشاشة المؤسسات الوطنية المشتركة وتمييزًا بين أبناء البلد الواحد في التشريعات والممارسات على السواء»، كما أنه يصادف «ضعفًا في الوعي الفردي ووجود ظاهرة الفردية في مقابل تكلّس الوعي الجماعي الفئوي التقليدي»، انظر: فاديا كيوان، «دراسة نظرية لمفهوم المواطنة ومفهوم النوع الاجتماعي،» في: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا)، **النوع الاجتماعي والمواطنة ودور المنظمات غير الحكومية في بلدان الإسكوا المتأثرة بالنزاعات: دراسة حالة لبنان**، سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية؛ 28 (نيويورك: الأمم المتحدة، 2001)، ص 4.

(34) وجيه كوثراني، «المجتمع المدني والدولة في التاريخ العربي،» في: سعيد بنسعيد العلوي [وآخرون]، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

(35) ابن منظور، لسان العرب، على الموقع الإلكتروني: <www.lesanarab.com/kalima/وطن>.

(36) أبو الطاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، ص 276.

ما يستعصي على الفهم والاستيعاب على غرار العديد من المصطلحات على وزن «مفاعلة»، مثل محاورة ومجادلة ومطارحة ومصالحة ومسامحة وغيرها. يرجع هذا الفهم المُجزّأ - في الأغلب - إلى أسباب ثقافية أكثر منها لُغويّة، بمعنى أنه يرتبط بضعف أو غياب الفكر «الجمعي» «المساواتي» بين النظير والنظير (Peer-to-Peer) عن وعينا وثقافتنا. وفقًا لإياد دويكات، كل ما هو على وزن مفاعلة يعني في ثقافتنا أن نقوم بالفعل من طرفنا نحن اتجاه الطّرف الآخر، في حين أن الأفعال على وزن مفاعلة تعني قيام طرفين (أو أكثر) بفعل ما بشكل متزامن، وبما يحقّق رغبات جميع الأطراف المشاركة بالتساوي، ما يعني أننا عادةً «نفعل» ما نريد من دون ممارستنا المفاعلة، وهذا ينطبق على المُواطنة بلا شك، ما دامت المفاعلة هنا بين المواطن والوطن[37].

تبعًا لذلك، إذا كانت المُواطنة «عمليّة تشترك فيها أطراف بالتزامن والتساوي»[38]، فإن العنصر الأهمّ في هذه العملية (أي التساوي) ظل غائبًا في مجمل تاريخنا العربي - الإسلامي[39]، ولا يزال. فالأنظمة الاستبدادية والشمولية كانت - ولا تزال - تُقصي الشروط الأوّلية لنشوء المُواطنة وتطورها[40]، الاقتصادية منها أو الاجتماعية أو السياسية أو المعرفية، وتتمترس في كيان منفصل عن مجتمع خاضع لها ولمصالحها الأوليغارشية، من دون أي

---

(37) إياد جميل دويكات، «الوطن قبل المواطنة،» (إنسان (موقع إلكتروني)، 2009): <http://www.insan.ps/articledet.php?id=19>.

(38) المصدر نفسه.

(39) اللّهم إلا استثناءاتٍ قليلة، من أهمها وأبرزها «وثيقة المدينة» التي سنّها رسول الإسلام الأكرم إبّان هجرته إلى يثرب، والتي يمكن أن نستشفّ من خلالها أشكالًا كامنة للمُواطنة بمفهومها الحديث. مثلًا، نجدها تُؤكّد أن أطراف الوثيقة (من مسلمين ويهود ومشركين) عليهم «النصر والعون والنصح والتناصح والبرّ من دون الإثم»، مُبرزةً بذلك تصوّرات أوّلية لروح المساواة (وضع «النظير للنظير») والعدل والتعاون والتعايش السلمي بين أطرافها. انظر في ذلك مثلًا: علي جمعة، «وثيقة المدينة ودستور المواطنة،» الأهرام، 15/1/2011.

(40) «اعتمدت الدكتاتورية على تجفيف منابع الحياة المدنية بمُحاصرتها التطوّع ومنعها التبرّع ومصادرتها المشاركة في الدور والحياة العامة، بحيث صار المرور من القنوات الأمنية المسيطرة الشرط الواجب الوجوب في الفضاءات الثقافية والاجتماعية والسياسية»، انظر: هيثم مناع، ربيع المواطنة (بيروت: دار عشتروت، 2013)، ص 96.

التزام حقيقي تجاه المواطنين ســوى ما يتولّد لديهم من مشاعر الخنوع والسمع والطّاعة و«الحَكْرَة»[41]. أما ضعف المجتمع المدني والمُواطنة في مقابل الهيمنة المُطلقة للدولة فيرجع بشــكل كبير إلى طبيعة نشــأة الدولة الحديثة في البلدان العربية (وتمثّلات الحداثة بشــكل عام) التي لم تكن طبيعية بفعل تطوّر داخلي وإنما جاءت قسريّة بفعل الصدمة الاستعمارية والانقلابات العسكرية، وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى البنى والمؤسسات كلها التي اشتُقّت منها وجاءت مفتقدة المضمون الديمقراطي، ومنقطعةً عن الواقع المعيش، ومستلبةً وتغريبية.

إضافة إلى ذلك، يُبيّن امحمد مالكي أن «المُواطنة» اختُزِلت مدّة طويلة في «الوطنية»، خصوصًا خلال فترة المقاومة من أجل الاســتقلال، ولم يعد مُمكنًا «التمييز بين «الوطنية» بحسبها شــعورًا بالانتماء إلى وحدة جغرافية وسياسية، واســتعدادًا وجدانيًا للدفاع عن الوطن، و«المُواطنة» باعتبارها اكتســابًا لمركز قانوني وحقوقي، وانتســابًا إلى هوية سياســية واجتماعيــة»[42]. فالوطنية هي ارتباط عاطفي بالأرض والمجتمع، يبرز خصوصًا في مناســبات عامّة مُحدّدة، بينما المُواطنة هي ارتباط عملي وممارسة حياتية يومية[43].

في واقع الأمر، عرف مفهوم المُواطنة تطــوّرًا تراكميًا على مر ثلاثة قرون عرف كلٌ منها انبثاق وتبلــور مكوّن من مكوّناتها الثلاثة الأساســية: في القرن الثامن عشر برز المكوّن الأول (الحقوق المدنية)، في حين أن القرن التاسع عشر عرف ظهور المكوّن الثاني (الحقوق السياســية)، قبل أن يعرف القرن العشرون بروز المكوّن الثالث (الحقوق الاجتماعيــة - الاقتصادية). تميّزت هذه العمليّة التطوّرية نحو اكتساب المُواطنة بحركتين تصاعديتين: حركة توسّعٍ أفقي (بمعنى

(41) مفردة «الحَكْرَة» (المُشتقّة من الأصل اللغوي «حَقُرَ»، أي هان وذلّ. و«حَقَرَه»، أي استصغره واســتهان به) هي ذات دلالات عميقة في اللّهجــات المغاربية، حيث ترمز إلــى الأوضاع الاجتماعية والسياســية كلها التي تأتي في خِلاف «الكرامة» و«الاعتراف»، أي إلى سياقات «الاحتقار» و«الازدراء» المترتبة على أوضاع «الاستبداد السياسي» و«اللامساواة الاجتماعية» و«التسلّط الأبوي».

(42) امحمد مالكي، «من أجل تصوّراتٍ جديدة للمواطنة،» نشــرة مركز الدراســات المتوسطية والدولية، العدد 9: المواطنة في المغرب العربي (تشرين الثاني/ نوفمبر 2012)، ص 2.

(43) المصدر نفسه.

أن المُواطنة تُكتسب تدريجيًّا من شريحة أوسع من مكوّنات المجتمع السياسي) وحركة توسّع عمودي (بمعنى أن أبعاد المُواطنة تميل إلى التضاعف، من ما هو مدني إلى ما هو سياسي إلى ما هو اجتماعي واقتصادي... وهكذا دواليك). بتعبير آخر، تتوافق هاتان الحركتان مع ترسّخ مبادئ الحرية والمساواة في المجتمع، ومن ثمّ انبثاق المُواطنة والاندماج الاجتماعي عبر ديناميّات متتالية:

- كجزءٍ من منطق كونيّة حقوق المواطنة، تقوم الدينامية الأولى ابتداءً على فكرة مجرّدة تتجاهل نظام التفاوت الاجتماعي من أي نوع، وتُتيح - من حيث المبدأ على الأقل - لعددٍ متزايد من الأفراد الطموح والمطالبة بوضع مواطن. وتاريخيًّا، يمكن أن تُعزى هذه الحركة إلى الثورة الإنكليزية وتبلور الحقوق المدنية خلال القرن الثامن عشر.

- تُستمد الدينامية الثانية من الأولى، من حيث إن أخذ ظروف العيش الملموسة لفئات اجتماعية مختلفة بالاعتبار يفرض في حد ذاته توسّع طبيعة الحقوق المُعترف بها. حقوق المواطن الجديدة هي الحقوق السياسية التي تُمكّن الأفراد من أن يمثّلوا أنفسهم، أو أن يُمثّلهم أقرانهم في المؤسسات التشريعية، ومن ثَمّ تُصبح المُواطنة مُشاركة. ويمكن أن تُعزى هذه الدينامية الثانية إلى العملية الديمقراطية التطوّرية في القرن التاسع عشر التي أعقبت الثورات الفرنسية والأميركية.

- أما الدينامية الثالثة فتخص بُعد الانتماء. ويتعلّق الأمر بإشكالية التوفيق بين منطقي عملية إضفاء الطابع المؤسساتي على الحداثة: المنطق الاقتصادي المُنتج لعدم المساواة والمنطق الاجتماعي القائم على مبدأ المساواة، ومن ثم ضرورة إدماج المواطنين في الثقافة المشتركة، عبر ترسيخ اكتسابهم الهوية والانتماء[44].

---

(44) «إن العلاقة تلازمية بين «المُواطنة» و«الهوية الاجتماعية والسياسية» لأيّ مجتمع.. فالذي يُولِّد لدى الفرد وعي الانتساب إلى جماعة، ويخلق لديه الولاء لمؤسساتها ورموزها هو شعوره بمواطنته، أي تمتّعه بالحقوق والواجبات المكفولة بالدستور والتشريعات والقوانين، واقتناعه بأن هناك مؤسسات تحمي ممارسته هذه الحقوق والحريات على صعيد الواقع... والأهم من ذلك إدراكه أن مواطنته لا =

نخلص من هذا التطوّر التاريخي إلى أن أول معاني المُواطنة يتعلّق بالأُسس الدستورية والقانونية التي تُؤسّس لرابطة الجنسية وللحقوق والواجبات الأساسية، السياسية منها (الحق في الانتخاب والترشّح والتنظيم وواجبات دفع الضرائب المُستحقّة واحترام القوانين المعمول بها)، أو المدنية (الحريات الشخصية والحق في الأمان والخصوصية والاجتماع والحصول على المعلومات، فضلًا عن حرية الاعتقاد والتعبير وحرية الانتقال والحركة والمقاومة السلمية والحق في محاكمة عادلة)، أو الاقتصادية - الاجتماعية (مثل الحق في الملْكية والحق في الحصول على أجرٍ عادل وعطلة دورية والحق في التفاوض الجماعي والإضراب). غير أن المُواطنة لا تقوم حصريًّا على هذه الأُسس المؤسساتية مثلما لا تقوم في المقام الأوّل على الأُسس المجتمعاتية من رابط الدم أو الدِّين أو الجنس أو العرق أو القبيلة أو الجهة[45]، بقدر ما تقوم

= تتوقّف عند حدود ما منحته الدساتير والتشريعات من حقوق وواجبات، بل تتعدّاه إلى الإمكانات والفُرص التي تُتاح له للتعبير عن إرادته في الانخراط الكامل في شؤون مجتمعه. وبذلك تتحوّل المُواطنة إلى القدرة على تقرير المصير بحريةٍ وطواعية ومسؤولية»، انظر: المصدر نفسه، ص 1-2.

كأساسٍ للتكامل الاجتماعي، تعتمد المُواطنة في ترسيخها اكتساب المواطنين الهويّة والانتماء على هيئات تنظيمية عدة، تأتي في مقدّمها الأسرة التي تؤدي دورًا مميّزًا كموضع للتنشئة الاجتماعية والتكامل الاجتماعي، خصوصًا من خلال بُعد التضامن الأسري. ثمّ يأتي بعدها النظام التعليمي كبوتقة تنصهر فيها قِيم ومعايير العقد الاجتماعي والسياسي. وأخيرًا، يأتي مجال العمل باعتباره وسيلة رئيسة للتكامل والتشديد على الشعور بالانتماء الجماعي.

(45) إذا كانت هذه التشكيلات المجتمعاتية لا تتعارض مبدئيًّا مع المجتمع المدني بل قد تدعمه وتعضده في سياقات متسقة، فمن البديهي أن هذا الاتساق هو غير بديهي وعلى أعلى درجات التعقيد، ما دامت الانتماءات المجتمعاتية تستبعد الآخر - بحكم التعريف - عوض أن تُدرِجه وتُدمِجه، فضلًا عن أن ذلك قد يُفقد المواطنة أيضًا قيمتها التمكينية أو التحريرية التي تسمح للناس بالتملّص من حكم انتماءاتهم المجتمعاتية الأصلية والتخلّي عنها لتبني هويّة كونيّة جديدة. غير أن هذا البُعد المجتمعاتي يظل في معناه العميق شرطًا لا غنى عنه لتحقيق الاندماج الاجتماعي والمُواطنة الحق والديمقراطية الجوهرية. كمثالٍ على ذلك، في حين نجد أن مفهوم «الولاء» في الإسلام يهدم - في فهمه الأرثوذكسي - الرابط الاجتماعي عبر تضمينه حمولة «البراء»، فإنه يُمثّل - في فهمه المقاصدي - عاملًا يعضد الرابط الاجتماعي ومفهوم المُواطنة. على غرار ذلك، يمكن أن نفهم أيضًا أن المطالبة بالتعددية الثقافية المجتمعاتية في النظام الليبرالي القائم، إن كانت تتضمّن تهديدات حقيقية جمّة ليس للحرية الفردية (في اختيار الهوية) فحسب، وللتماسك الاجتماعي (استقرار للمؤسسات الديمقراطية)، أو للعدالة (نزاهة وحياد)، فإنها تظل مع ذلك - في نظرنا - السبيل الأمثل للتقدّم نحو الديمقراطية الجوهرية.

على أساس رمزي، على أساس «جماعة متخيّلة»[46] قائمة على حادث تاريخي معيّن أو أسطورة معيّنة مثل ثورة أو حرب تحرير[47]. هذه «الجماعة المتخيّلة» أو «اللُّحمة» التي تُؤسّس للاندماج الاجتماعي، تقوم بدور «ناقل» للقيم الكونية يعاد تجديده باستمرار تحت شروط ديمقراطية. تتضمّن مع ذلك مثالية الاندماج الاجتماعي هاته مخاطــر الإقصاء والتهميش الاجتماعي متــى تطور المجتمع وتغيّرت تركيبته البنيوية، مثلًا مع مد الهجرة. لذلك يكتسي الإطار الديمقراطي أهمية بالغة في تجديد عمليــة تحديد الهوية والاعتــراف، لأن المُواطنة الحق تقتضي تجدّد النشاط السياســي للمواطنين، ولو بشــكل متقطّع (كل أربعة أو خمسة أعوام مثلًا لمناسبة الانتخابات وتجديد النخب السياسية والتداول على السلطة)، ما يعني تجاوز الوضع القانوني الصوري والتشارك السياسي الإجرائي الخالي من أي مضمــونٍ معياري من أجل الحديث عن الهويــة الثقافية والقِيَم المشــتركة التي تُحدّد نشــأة وتطور وتجدد المُواطنة التي تدافع عن هذه القِيَم في إطار «حساســية مُوحّدة» أو «جبهة مُوحّدة». عبر العلاقة التشــاركية تؤدي المُواطنة بالتدريج إلى الرفع من الثقة المتبادلة بين المواطنين أنفســهم وبينهم وبين النظام الديمقراطي، بما يحقق لُحمة النسيج الاجتماعي ويُؤدي إلى بلورة عملية تنميةٍ تشاركية للفرد والمجتمع على حد سواء. فما وراء الجانب الشكلي للمُواطنة هو أن استيعاب الأفراد والجماعات لها ينشأ من شروط تُجسّد الحرية والمســاواة في المجتمع، الأمر الذي يؤثّر بدوره في المؤسســات الديمقراطية والقانونية وطبيعة الرابط الاجتماعي.

---

(46) Benedict Richard O'Gorman Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

(47) من وجهة نظرنا هاته، لســنا بحاجة إلى أن يُولّد الربيع العربي في الأمد المنظور الأُســس المؤســساتية الضرورية والكافية للديمقراطية الإجرائيــة، بقدر ما نحن بحاجة ماسّــة إلى أن يتبلور في «أساطير مُؤسِّسة» لحسٍّ مدني ولمُواطنةٍ فاعلة باعتبارها أساسًا للديمقراطية الجوهرية، على غرار «النقط البؤرية» المُترسّــخة في اللاوعي الجماعي والشــبكات المفاهيمية المشــتركة، المُتمثّلة مثلًا في العالم الغربي في الثورة الفرنســية لعام 1789، أو حرب الاســتقلال الأميركية (1775 - 1783) أو «الثورة المجيدة» البريطانية (1688 - 1689) أو الثورة البُلشــفية (1917)، وفي عالمنا العربي في ثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي، أو حرب التحرير الجزائرية، أو تأميم قناة السويس، أو الانتفاضة الفلسطينية.

في ما يتعدى بُعدها المؤسساتي أو الإجرائي، من الواضح أن الديمقراطية هي فـي المقام الأول ثقافة تصقـل كيفية فهم أفراد المجتمـع هويتَهم، وتُفرز إدراك المصلحـة العامة كوسـيط بين مصالحهم الخاصـة وتصوّراتهم لما هو حَسَن، وتُنمّي الشـعور بالعدالة عبر تنمية شـعورهم بقيمتهم الذاتية من خلال المشاركة السياسية أو الانخراط في المجتمع المدني[48]. ولذا نجد من شروط المُواطنة الحقيقية «الإدارة الديمقراطية للتنوّع والتعددية»[49] التي تعني الفصل الصارم بين المجال العمومـي «المحايد» والمجال الخاص من دون المعارضة بينهما، بحيث تسـتطيع أنواع الانتماءات كلها التعبير عن نفسها بحرية ما دامت ضمن حدود القانون، في ظلِ ثقافة سياسية مشتركة ومنظومة قِيَميّة متسقة.

إن المجتمع المدني والسـياق المجتمعاتي الوسـيط (Meso) الذي يربط بيـن المجالين الخاص (Micro) والعـام (Macro) هو العلامـة المُميّزة لمجتمع ديمقراطي يستطيع أن يبدع في كل آنٍ أشكالًا جديدة للتعبير، وأن يُجسّدها على أرض الواقع. المشـكلة اليوم هي أنه حتى في دول ذات تقليد ديمقراطي عريق وراسـخ فإن التعدّدية الثقافية (بفعل عوامل الهجرة والعولمة وغيرها) قوّضت الفصل المُحدّد بين المجالين العام والخاص واتساق التشكيلات المجتمعاتية، ما يسـتدعي توسـيع مفهوم المُواطنة بشـكل مؤسّـس على المعنى الحقيقي للعدالة الذي يشتمل على صهر معاني الحرية والمساواة والمسؤولية الشخصية والالتزام المتبادل والتضامن والإخاء.

هذا الفهم المتجدّد للمُواطنة باعتبارها أساسًـا للعدالـة الاجتماعية يأتي في خِلاف ما تذهـب إليه معظم المُقاربات التي تركّز بشـكل مركزي وشـبه

---

(48) «تُفيدنا تجارب النظم السياسـية الحديثـة في الغرب بأن عملية بنـاء المُواطنة متكاملة مع سيرورة ترسيخ فكرة الديمقراطية وتوطينها في الثقافة السياسـية، وأن المُواطنة والديمقراطية مُتلازمتان من حيث التطـوّر والمآل. فالمُواطنة بحسـبها درجةً من وعـي الانتماء إلى هويـةٍ جماعية تحتاج إلى إطارٍ دستوري وسياسـي، أي دولة تحضنُها وتصونُها وتضمن للأفراد إمكانات وفرص الشعور بها، أي بمُواطنتِهم»، انظر: مالكي، ص 2.

(49) Dominique Schnapper, *La Relation à l'autre: Au coeur de la pensée sociologique*, NRF essais ([Paris]: Gallimard, 1998), p. 186.

حصري على البُعد المؤسســاتي في «بناء» المواطنة، ليُؤكّد أن الطبيعة العميقة لهاته الأخيرة لا تنتج من «بناءٍ مؤسساتي» بقدر ما ترتبط بـ «انبثاق» و«ممارسة» الحرية والمساواة في المجتمع. فاتساق الحرية بالمساواة حين يقترن بالمُواطنة، أي بمبــدأ الانتمــاء العضوي الكامل فــي المجتمع ينبثق مــن تكامل الحقوق والواجبات (المدنية منها أو السياســية أو الاجتماعيــة أو الاقتصادية)، ليعطي العدالة الاجتماعية بُعدها الراســخ والمســتدام، بُعد الإخاء، لأن تطوّرها يُبنى حينئذٍ على أساس تراكمي مديد، ويُمثّل بلوغ الاجتماع البشري أعلى مستويات الفضيلــة المدنيــة. المُواطنة هــي بالتالــي تســام (Transcendence) عن الإطار المؤسســاتي، عبر تأكيد الحقوق القانونية والإجرائيّة الكاملــة غير المنقوصة، مثلما أنه - على المنوال نفسه - بالمُواطنة الكاملة غير المنقوصة يتحقّق التآخي، ليصبح الإخاء بذلك تساميًا للمواطنة بكل تجلّياتها المعرفية والقِيمية والسلوكية إلى مستويات عُليا من الاندماج الاجتماعي.

في منظورنا هذا، يتكامل شــعارا «حرية - مســاواة - مواطنة» و«حرية - مســاواة - إخاء» ولا يتناقضــان أو يتجاذبان؛ فمفهوم الإخــاء لا يتعارض مع مفهوم المواطنة بل هو يتســامى عنه لأنه يقوم على اعتبار «الإنسان» في كُلّيته، وليس بصفته «مواطنًا» فحســب[50]. ولئن كانت المُواطنة فــي معناها العميق فيضًا عن المبادئ الدستورية والمؤسســاتية، فإن الإخاء هو فيض عن المُواطنة الحق والتفاعل الاجتماعي الفاعل والإيجابي الــذي يتجلّى أكثر ما يتجلّى في اللحظات الثورية والمواقف التاريخية الحاسمة.

رابعًا: معالم النموذج الليبرالي المُرتجى لما بعد الربيع العربي

حاولنا جاهدين في هذا الكتاب اســتطلاع بعض هذه الأســئلة الجوهرية المتعلّقة بأُسس بناء هذا النموذج المستدام لما بعد الربيع العربي، بمعنى النظام

(50) نُقارب فكرتنا المركزية هاته مع فكرة تســامي مفهوم «تحقيق الذات» في الفكر الماركسي الجديد عن مفهــوم «احترام الذات» في الفكر الرولــزي (انظر: ثانيًا: «القراءة الماركســية»، في الفصل الثالث من هذا الكتاب).

التحفيزي الفاعل الذي يستند إلى الحرية الفردية المُسبَقة بقدر ما يستعيد الأمل الديمقراطي في عدالة توزيعية بَعديّة بما لا يلغي السـوق بل يُعيد تضمينها في العلاقة الاجتماعية المستـدامة. إنه النموذج الحافظ لـ «الحريات الأساسـية والمسـاواة في الفرص وفي توزيع الخيرات الاجتماعيـة مع الإقرار بالتفاوت وإنصاف الأفراد والفئات الأقل حظًـا، وتعزيز القواعد الحامية للهوية في إطار تنمية القدرات والمَلَكات الفردية الحريصة علـى الجمع بين خير الفرد وخير الجماعة واجتناب مخاطر «الأنا الذرّية» الفردانية والنرجسية، وتعزيز مبدأ الخير العام، وإرساء بنيان المساواة النسـوية بإبداع قراءة تأويلية مساواتية للنصوص الدينية التي يُفيد ظاهرها «المتشابه» أوضاعًا لا مساواتية وغير عادلة»[51]. وهو النموذج الذي فيه «البقاء ليس للأقوى وإنما للأنجع»[52]؛ النموذج الذي يتمتع فيه الأفراد بحريتهم في الاختيار، وتقودهم هـذه الحرية إلى الخلق والإبداع؛ النموذج الذي يتمثّل الإنسان العربي من خلاله إمكان استعادة حريته الطبيعية أو التكوينية بانضوائه إلى شكلٍ اجتماعي قائم على عقد تشاركي الغاية منه ليست التفويض والخضـوع وإنماً الإدماج والاحترام للإرادة العامة التي تسـهر على ضمان الحرية والكرامة؛ النموذج الذي يصعب، من دون ما يحويه من حريات سياسـية وديمقراطية واعتراف بحقوق الأفراد، تحقيق أي إصلاح اقتصادي أو اجتماعي؛ النموذج الذي يحد من اللامسـاواة والتفـاوت الاجتماعي الصارخ (في توزيـع المِلْكية والأصول والحقوق والسـلطة والآمـال)، وما يمكن أن تؤدي إليه من صراعات وتوترات أو إحباطات وثورات؛ النموذج الذي يسـتند إلى أهداف المسـاواة الاجتماعية البَعديّة، بقدر ما يرتكـز على تحقيق تكافؤ الفرص وشروط التنافس الشريف القَبْليّة، كضامن حقيقي للتماسك والانسجام الاجتماعـي.

وأخيرًا، النموذج الذي ليس مجرّد تـوازن لقوى المصالح المتنافرة داخل

---

(51) فهمي جدعان، «العـدل في حدود دِيونْطولوجيا عربيّة،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعية والإنسانية، الدوحة، 30-31 آذار/ مارس 2013، ص 48.

(52) إدريس لكريني، «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية،» الديمقراطية، العدد 44 (تشرين الأول/ أكتوبر 2011)، ص 147.

إطار تسوية موقتة للعيش المشترك، بقدر ما يضمن استدامة هذا التفاعل الاجتماعي في الأمد البعيد، الأمد الذي يعطي توافق الحرية الاقتصادية والمساواة الاجتماعية معناه الحقيقي.

من ثم، على عكس «نموذج الرفاه»، حيث السوق خارج المجتمع ويكون اتساقها مهدّدًا باستمرار بفعل الآثار الاقتصادية الجانبية السلبية، تصبح الحدود بين المجتمع والسوق أكثر «مسامية» داخل النموذج الليبرالي الاجتماعي، ويصبح تناسق المجتمع مفتاح النجاعة الاقتصادية. من هنا، فإن فريدريك هايك مخطئ تمامًا في منظورنا عندما يؤكّد أن «المجتمع العادل» لا معنى له من وجهة النظر الاقتصادية البحتة. عوضًا عن ذلك، نؤكد هنا أن «المجتمع العادل» أكثر نجاعة اقتصادية من «المجتمع غير العادل»، وأن العلائقية الاجتماعية عنصر مركزي في الاقتصاد. وهذه الحقيقة تتجلّى بشكل أكثر وضوحًا في إطار الاقتصاد الجديد القائم على المعرفة، حيث تُعطَى الأولوية لـ «توليد الموارد» عوضًا عن «تخصيص الموارد»[53]، وحيث تُصبح أبعاد نكران الذات ومنح الذات[54] والحوافز الكامنة[55] وقوّة الروابط الاجتماعية الضعيفة[56] ورأس المال الاجتماعي[57] والثقة[58] وجماعات الممارسة[59]، أبعادًا أساسية في

(53) Edith Tilton Penrose, *The Theory of the Growth of the Firm* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1959), and George Barclay Richardson, «The Organisation of Industry,» *Economic Journal*, vol. 82, no. 327 (September 1972), pp. 883-896.

(54) André Gorz, *L'Immatériel: Connaissance, valeur et capital*, débats (Paris: Galilée, 2003).

(55) Margit Osterloh and Bruno S. Frey, «Motivation, Knowledge Transfer, and Organizational Forms,» *Organization Science*, vol. 11, no. 5 (September - October 2000), pp. 538-550.

(56) Mark S. Granovetter, «The Strength of Weak Ties,» *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (May 1973), pp. 1360-1380.

(57) Pierre Bourdieu, «Le Capital social,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31 (Janvier 1980), pp. 2-3.

(58) Bart Nooteboom, *Trust: Forms, Foundations, Functions, Failures, and Figures* (Cheltenham, UK; Northampton, MA: E. Elgar Pub., 2002).

(59) Jean Lave and Etienne Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Learning in Doing (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), and John Seely Brown and Paul Duguid, «Organizational Learning and Communities-of-Practice: Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation,» *Organization Science*, vol. 2, no. 1 (Special Issue): *Organizational Learning: Papers in Honor of (and by) James G. March* (1991), pp. 40-57.

الأنظمة التحفيزيــة لتوليد المعرفة والثروة. فمن الواضــح أن هذه الأبعاد كلها مضمّنة داخل أشكال مجتمعية قائمة على اتساق الحرية والعدالة، وداعمة إعادة صوغ اللعبـة الاقتصاديـة من مجموع ثابت (رابح/ خاسر) إلى مجموع إيجابي (رابح/ رابح).

لذلك، ليس هذا النموذج الليبرالي المســتدام قائمًا على أســاس أخلاقي بقدر ما هــو قائم على «إعــادة ربط المنظــور الاقتصادي التنمــوي بالمنظور التنويــري النقدي الموصول بأســئلة المعرفة»[60]، وعلى إعــادة صوغ العلاقة الاقتصادية عبر تضمينهــا داخل العلاقة الاجتماعيــة[61]. وبيّنا في هذا الكتاب أن من شــأن هذا التضمين أن يُعيد بناء اللعبة الاقتصادية على أساس موجب، مع ضمان الاســتدامة الاقتصادية والاجتماعية والبيئيــة، وإحياء ثقة المواطنين في المؤسسات الدستورية، وبعث التضامن في نفوس الأفراد، واستعادة الثقافة الديمقراطية الليبرالية، مثلما من شــأنه أن يكون ثمرة «البيئة التمكينيّة»[62] التي هي أســاس توطين المعرفة والصناعات المعرفية والإبداعية، ومن ثم توظيفها لخدمة المشــروع التنموي والنهضوي في الوطن العربي، تحت سَقف «الأفق التاريخي المفتوح وفي طور التشكّل الذي يمثله مجتمع المعرفة»[63].

إن علــى أي نظريةٍ مُســتدامة للعدالة اليــوم أن تحــاول التوفيق، داخل

---

(60) كمال عبد اللطيف، المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 38.

(61) تســير هــذه المقاربة علــى مِنوال مــارك غرانوفيتــر الذي يبيّــن بجلاءٍ تضمين الســوق (Embededness) فــي العلاقــة الاجتماعيــة والسياســية، خلافًا لــكارل بولاني الذي افتــرض انفصال (Desembeddedness) ما هو اقتصادي عمّا هو اجتماعي غداة الثورة الصناعية، انظر: Mark S. Granovetter, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness,» *American Journal of Sociology*, vol. 91, no. 3 (November 1985), and Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957).

(62) لتفصيل الدور المركزي للبيئــة التمكينيّة في الاقتصاد القائم علــى المعرفة، انظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، تقرير المعرفة العربي للعام 2010-2011: إعداد الأجيال الناشئة لمجتمع المعرفة (دبي: البرنامج؛ المؤسسة، 2012).

(63) محمد نور الدين أفاية، «مجتمع المعرفة وإشكالات الهوية والعولمة،» في: المصدر نفسه، ص 29.

نظام عام متناسق، بين الاحترام المتساوي لتنوّع تصوّرات الحياة الجيدة في المجتمع والاهتمام المتساوي بمصالح جميع أفراد المجتمع. والشيء الذي كان يكتسي في التصوّرات التقليدية للعدالة أهمية بالدرجة الأولى هو تحديد ماهيّة الحياة الجيّدة والناجحة، قبل النظر في ماهية المجتمع العادل الذي يُنظَر إليه تبعًا لذلك باعتباره مجتمعًا يُكافِئ مؤسّساته وفقًا للمثل الأعلى للحياة الجيدة، ويَنبُذ النشاط غير المتوافق مع هذا المثل الأعلى. الحرية هنا هي حجر الزاوية في النظرية الليبرالية المستدامة للعدالة التي تسعى إلى التوفيق بين هذا البُعد الليبرالي والبُعد المساواتي، بمعنى الاهتمام المتساوي بمصلحة الجميع. فعلى النقيض من النيوليبرالية القائمة على أساس الحقوق الطبيعية في الملْكية الخاصة لكل ما هو موجود في الكون، أو المزعوم أنها طبيعية، تؤكّد الليبرالية الاجتماعية أن كل شيء - نظام المِلْكيّة مثلًا - أكان ينبثق حصريًا من المستوى الأنطولوجي الفرداني (Individualist)، أم من المستوى الإبيستمولوجي بين - الفرداني (Inter –Individualist)، لا يكتسي شرعَة إلّا على المستوى الفينومينولوجي المجتمعاتي (Communitarian)، أي إزاء مصلحة الجميع التي من دونها تنعدم أي مصلحة فردية. هذه الطبيعة المساواتية لا تتعارض مع تبرير بعض أشكال اللامساواة، وذلك بسبب المكانة التي يجب تخصيصها للمسؤولية الشخصية والجدارة، ما يعني أن أي تصوّر مُستدام للعدالة اليوم يجب أن يُنظر إليه أوّلًا من منظار الفرص والإمكانات والحريات الحقيقية والقدرات، بدلًا من مستوى الرفاه أو النتائج، ثم بعد ذلك من منظور طبيعة العلائقية الاجتماعية وطبيعة الإخاء الاجتماعي.

لذلك، فإن مقاربة أي نظام اجتماعي واقتصادي على أساس العدالة والاستدامة سوف تظل دائمًا أمرًا غاية في التعقيد؛ فمن جهة، يجب عليها أن تجيب عن الشرط المُسبق لتكافؤ الفرص الحقيقي لا الصوري (مثل الإجابة عن إشكالية حقوق التوريث وبناء نظامٍ تعليمي عادل ومنصف). ويجب عليها من جهة أخرى أن تقترن بمبدأ الاستحقاق والمسؤولية، وأخيرًا، أن تُلجِم المشاعر الأكثر هدمًا للرابط الاجتماعي، مشاعر الغيرة والحسد الراسخة في أعماق الطبيعة الإنسانية، ومشاعر الضغينة الناتجة من أوضاع الظلم الاجتماعي

والاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي، وأن تُرشدها في قنوات تفريغ ملائمة، كَيْما تترتب عليها مجتمعات قوية ومتناسقة ومنسجمة مع نفسها ومع الطبيعة في آن. وبذلك، تتجلّى لنا معالم النموذج الليبرالي المستدام على خمسة مستويات رئيسة:

- **اتساق الحرية والمساواة**؛ فالنموذج الليبرالي في شكله الاجتماعي قائم على الاتفاق الطوعي والتعاقد المنصف بين الأفراد. ومن حيث إن السعي إلى خلق القيمة مرتبط ارتباطًا وثيقًا بأنساق توزيعها، فإنه كلّما كان النظام متسقًا ومتساويًا كان أكثر توليدًا للقيمة والثروة. ولذا، نجد أن أكثر الدول مساواتيةً في العالم (الدول الإسكندنافية) هي أكثرها غنى ورفاهًا في الآن نفسه.

- **تكافؤ الفرص المنصف** الذي يعني وضع الجميع على مستوى «بوابة الانطلاق» نفسه، وهو القائم على نظام التربية والتعليم الذي يسهر على تأمين حصول الجميع على التربية المتناسبة وعلى حق الوصول إلى أعلى المناصب الاجتماعية، ثم بعد ذلك على نظام المواريث والهِبات الذي يقتضي فرض ضرائب وقيود على التركات من أجل منع، أو الحد من، انتقال الامتيازات من جيلٍ إلى جيل، وأخيرًا على نظام التمييز الإيجابي الذي يجعل من اللامساواة ومنَ التمييز آليات لتحقيق تكافؤ الفرص الحقيقي لا الشكلي فحسب.

- **الجدارة والاستحقاق**: التفاضل الذي يُقرّه النظام الليبرالي، بل ويشجّع عليه، هو التفاضل القائم على أساس الجهد وقيمة العمل. ولمّا كانت قابليّات الأفراد متفاوتة في التحصيل والفهم والإدراك وفي بذل الجهد والاستثمار، كان تمايز الأفراد من الناحية العملية الاكتسابية أمرًا حتميًا، يجب أن تعكسه آليات وإجراءات العدالة كإنصاف، بإجازة وإقرار التفاوت المنصف الذي يسمو فوق المساواتية المحضة.

- **تحديد الملْكية**: تتمثّل الحرية الحقيقية في حرية الملْكية أكثر منها في حرية الفعل. ولذلك، نجد أن حرية الملْكية مقدّسة في النسق الليبرالي، في حين لن تجد ليبراليًا واحدًا (بأطياف اللون الليبرالي كلها، على اعتبار أن الآناركيين أو الفوضويين ليسوا ليبراليين) يقول بقدسيّة أو لا محدودية حرية

الفعــل. ومن ثم، تتطلّــب الطبيعة العميقة للحرية بالأســاس مناقشــة «حدود الملْكية» عوضًا عن «حدود الفعل»: هذا هو بالضبط الخيط الرفيع الفاصل بين الليبرالية المتوحّشــة والليبرالية الاجتماعية؛ ففي حين أن الأولى لا تعترف بأي حدود للملْكية الخاصة (مثل الحدود المرســومة لتراكــم رأس المال وتركّزه) على اعتبار أصالتها ومن ثم عدم جواز تقييدها بأي مبدأ آخر ولأي اعتبار كان، نجــد أن الأخيرة تُبنى على فكــرة تحديد الملْكية الخاصة بدرجة أســاس عبر نموذج «ديمقراطية وصول الجميع إلى تملّك الملكية».

- **المنظور البعيد للعيش المشــترك** على اعتبار أن التوازنات والتســويات الموقتة الناتجة من صــراع القوى الموجودة في الواقــع وتدافعها لا يمكن أن تكون مســتقرّة، وقد تتفجّر في أي لحظة متى تزعزعــت موازين القوى هاته، فضلًا عن أنها لا يمكنها في أي حال أن تشكّل أساسًا صلبًا للبناء والارتقاء. بيّنا أعلاه أن العلائقية الاجتماعية القائمة مــن جهة عملية على المواطنة ومن جهة أخرى مثالية على التآخي، هي وحدها قادرة على أن تمنح مثل هذا المنظور.

خامسًا: آمال الإنسان العربي في الاعتراف واحترام الذات

عندما صدحــت الحناجر في ميدان التحرير بشــعار «عِيش، حرية، كرامة إنســانية»، فإنها كانت تضع جوهر العدالة الاجتماعية في قلب مطالب الثورات الجاريــة وأهدافها. فلا عدالــة اجتماعية مــن دون «العِيش» الــذي يرمز إلى مســتوى التنمية الاقتصادية وما يوفّره من متطلبات إشباع الحاجات الإنسانية، على الأقل في مســتوياتها الدنيا لدى عموم المواطنين. ولا عدالة اجتماعية من دون «الحرية» التي تتمثّل فــي فهمها الحقيقي في القــدرات - المتكافئة قبْليًا بين الأفــراد - على الفعل والإبداع، ومن ثم على التنميــة والتطوير. وأخيرًا لا عدالة اجتماعية من دون «الكرامة الإنســانية»[64] التــي تعبّر عن أعلى درجات

---

(64) الكرامة لغةً تعني العزّة، ففي القاموس المحيط، «الكَــرَم: ضدّ اللُّؤم»، انظر: الفيروزآبادي، ص ١٧٢. وفي لســان العرب «كرامةٌ أي عَزَازةٌ»، و«التكرمة الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش أو سرير مما يُعَدّ لإكرامه وهي تفعلةٌ من الكرامة»: ابن منظور، لسان العرب، على الموقع الإلكتروني: = <http://www.lesanarab.com/kalima//كرم>.

القسط والإنصاف من حيث تَمثّل جميع الأفراد في المجتمع احترام الذات وتقديرها[65].

وإذا كانت نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام التي عرضنا لها في هذا الكتاب تمثّل مثلًا أعلى لاتساق الحرية مع المساواة عبر انبثاق المواطنة والإخاء في الممارسة وفي التاريخ، فإنه يجب أن تكون هذه النظرية قادرة على تحديد مناسبتها واتساقها مع المستوى الفرداني الذي هو عِماد النظام الليبرالي وشبه غائيته. تتمثّل العدالة على هذا المستوى في قدرة الأفراد على تحقيق الذات وإنجاز أنماط العيش المختلفة التي يرغبون فيها، من دون قيد ومن دون قسر أو إكراه ومن دون تغريب أو استلاب، وهو ما يتوافق مع تحقيق الكرامة الإنسانية التي تتبلور في أبعاد احترام الذات وتحقيقها.

إن بيان نظرية العدالة في النموذج الليبرالي من مدخل الكرامة الإنسانية أو احترام الذات وتقديرها يطرح بشكل أو بآخر سؤال طبيعة الحاجات التي يجب إشباعها بشكل متساوٍ (منصف) بين المواطنين حتى تتحقّق لديهم الكرامة، ومن ثم استنباط كيفيّات إشباعها وشروطه. وإذا كان فهم الكرامة والحاجات الإنسانية العليا قد ارتكز في الماضي بدرجة كبيرة على نموذج «هرم ماسلو»[66]، فإن هذا النموذج يظل قاصرًا عن استيعاب الأبعاد العميقة

= أما اصطلاحًا فهي تكتسي في معناها الأوّل السائد لدى كثير من المِلل والنحل معنى «الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدي، على خلاف المعجزة المقرونة بالتحدي»، وفي معناها الثاني - الذي يهمّنا هنا على وجه الحصر - فهي الإعزاز والتفضيل والتشريف. فالكرامة كما نُعرّفها هي نقيض الإهانة، بدليل الآية القرآنية: ﴿وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ﴾، (القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ١٨)، أو بتعبيرٍ أدق، هي غياب أي «استشعار ذاتي» بالإهانة أو الإذلال، أكان ماديًا أم معنويًا، ما دام البُعد الذاتي هو البُعد المُحدِّد للكرامة كما كان قد بيّن ذلك بجلاءٍ أنطون سعادة لحظاتٍ قُبَيْل إعدامه: «ما أُعطِيَ لأحدٍ أن يُهين سواه، قد يُهين المرء نفسه»، انظر: سعيد تقي الدين، «حدّثني الكاهن الذي عرّفه،» فجر، 8/ 7/ 1949، على الموقع الإلكتروني: <http://ssnp.net/content/view/5409/95>.

فالبُعد الخارجي (الموضوعي) للكرامة يظل - في أحسن الأحوال - بُعدًا مُؤثّرًا مقارنةً ببُعد «الاستشعار الذاتي» بقيمة الذات.

(65) وهو ما يتجلّى أيضًا عبر شعارٍ آخر مركزي في الحِراك العربي الجاري: «إرفع رأسك!».

(66) يُبيّن أبراهام ماسلو في نموذجه أن الحاجات الإنسانية مرتبطة بدوافع فطرية، تنتظم في =

للكرامة الإنســانية وتقدير الذات. فهذه الحاجات ليســت متسلسلة وفقًا لنسقٍ هرمي صارم كما هو مُبيّن في هذا النموذج، بل هي أكثر تراكبًا وتداخلًا، حيث إن الحاجات العليا قد تصبح فــي قاعدة هرم الحاجات، والعكس صحيح[67]. مثلًا، المطالبة بالحاجات الضرورية لفترة طويلة من الزمن قد تجعل الإنســان يشــعر بالإحباط الذي يُؤدّي إلى ردة فعل مُضادة ليحمي نفسه من أجل البقاء. فعند افتقاد هذه الحاجات الأساسية قد يصل الأمر بالمرء إلى التعرّض للموت «المعنــوي»، بمعنى أن كرامة الإنســان واحترام الذات يصبحــان حينئذٍ أولى الأولويات، وتصرخ خلايا جسده كلها من أجل إشــباعها، فوق كل اعتبارات بيولوجية أو مادية أو معيشية، حتى لو أدى به الأمر إلى حرق نفسه من أجل أن يحظى بـ «الاعتراف»[68].

لنخلُص بذلك إلى أن مدخل «الاعتراف» يُمثّل النهج الأنســب لتســليط الضوء على هذا الجانــب المركزي من الربيع العربي. وتطورت المســاهمات العلمية التي تهم هذا الســؤال الجوهري تطورًا ملحوظًا في العقدين الأخيرين، لتتبلور داخل إطار «نظريــات الاعتراف» الحديثة التي شــكّلت نقلة نوعية في مجال الفلسفة السياســية، مُرخّصةً بفهم دقيق لأبعاد الكرامة الإنسانية واحترام

= تدرّج مُتصاعد من حيث الأولوية أو شدّة التأثير؛ فعندما تُشــبَع الحاجات الأكثر أولوية، تبرز الحاجات التالية في التدرّج الهرمي وتطلب الإشــباع، ذلك أن إشــباع المستوى الأدنى يســاعد في التهيّؤ للتفكير في المســتوى الأعلى من سُلّم الدوافع، وهكذا بشــكلٍ تصاعدي (الحاجات الفســيولوجية الأساسية، ثم حاجات الســلامة أو الشــعور بالأمان، ثم حاجات الحب والانتماء، ثم حاجــات المكانة والتقدير والاحترام، وأخيرًا حاجات تحقيق الذات والدوافع العليا)، انظــر: Abraham H. Maslow, «A Theory of Human Motivation,» *Psychological Review*, vol. 50, no. 4 (July 1943), pp. 370-396.

(67) نســوق في هذا الصدد نُكتة بالغة الدلالة عن هذا التداخل في الســياق العربي: ســأل أحد الغربيين شــابًا عربيًا فقال له: «ما هي أحلامك؟». أجاب الشــاب العربي: «أن يكــون لي وظيفة وبيت وسيارة». فقال الغربي: «أنا ما سألتك عن «حقوقك» بل سألتك عن «أحلامك»»!

(68) وهذا ما جعل العديد من الشــباب العربي - وفي مقدّمهم البطل محمد البوعزيزي - الذي افتقــر إلى لقمة العيش أو انعدمــت لديه قيمة الوقت أو انحســرت أمامه الآفاق، يفكّر فــي إنهاء حياته بالانتحار الاحتجاجي الذي أصبح ســمةً بارزة من ســمات الثورات العربية الجارية (في شقّها السلمي الأصيل)، من أجل حق الحياة وإثبات الوجود. فعوضًا عــن حياة الذل والهوان، يصبح الموت هنا حياة (باقتران مع الكرامة والاعتراف).

الذات وتقديرها: فمن نموذج «إعادة التوزيع» الذي ظل يختزل العدالة الاجتماعية في بُعد إعادة توزيع الثروة، تطوّرت المفاهيم المركزية لنظريات العدالة نحو نموذج «الاعتراف» الذي يُحدّد شروط مجتمع عادل عبر قدرته على تهيئة الأوضاع من أجل الاعتراف بكرامة الفرد وقيمته في المجتمع. وساهم العديد من الباحثين في هذا الربط بين نظرية العدالة والبُعد المركزي لتحقيق الذات من خلال علاقات الاعتراف، في مقدّمهم أكسل هونِت الذي يُحدّد ثلاثة أشكال للاعتراف تسمح بفهمٍ أولي لمفاهيم احترام الذات وتقديرها:

(أ) القدرة على تلبية الحاجات المادية والنفسية الأساسية بفضل «الثقة بالذات» (Self-confidence) التي تمنحها عاطفة الأقارب أو عنايتهم؛

(ب) القدرة على النمو كذاتٍ قادرة على الحكم بفضل «احترام الذات» (Self-respect) الذي يمنحه ضمان الحقوق الأساسية؛

(ج) القدرة على المساهمة في الحياة الاجتماعية من خلال «تقدير الذات» (Self-esteem) الذي يفترض التقدير الاجتماعي، بمعنى التوكيد الاجتماعي أننا نمتلك الصفات والقُدرات الجيّدة بالنسبة إلى الآخرين[69]. بمعنى آخر، يستند احترام الذات إلى وجود علاقة معيّنة بالغيرية في ثلاثة مجالات علائقية لازمة للاعتراف وبناء الهوية الذاتية: مجال العلاقات الأوّلية، وبدرجة خاصة داخل الأسرة؛ مجال العلاقات القانونية التي تحدّد وضعية الفرد القانونية؛ وأخيرًا مجال التكتل المجتمعي الذي يحدّد مشاركتها في المجموعة ويؤكّد قيمة مساهمة الفرد وقيمة مواهبه التي يستخدمها في هذا الصدد.

الفكرة الأساس المُوجِّهة لهاته المقاربة نجدها عند جون رولز حين يعتبر أن احترام الذات يُمثّل «أهم الأصول الاجتماعية الأوّلية»[70]. وأن «الشركاء [في التفاعل الاجتماعي] سوف يسعون بأي ثمنٍ إلى تجنب الظروف الاجتماعية

---

(69) Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, passages (Paris: Les Editions du Cerf, 2000), p. 114.

(70) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 396.

التي تُقوّض احترام الذات»[71]. الوضعيات وأشـكال التفاوت الاجتماعي هي إذًا مرتبطة بتقدير الذات، ما دام تدني الوضع الاجتماعي للفرد - وفقًا لمؤشـر الأصول الاجتماعية الأوّلية - قد يصل إلى مسـتويات تُقـوّض احترام الذات لديه[72]. ومن ثم فإن «بناء الهوية» على شـكل «علاقةٍ إيجابية بالذات» يفترض الاقتران المتزامن للثقة بالذات واحترام الذات وتقدير الذات:

- ترتبط «الثقة بالذات»، وفقًا لجـون رولز، ببُعد معيّن من احترام الذات متعلّق بإدراك الفرد لقيمته الذاتية وبقناعته العميقة بأن تصوّره للخير ومشـروع حياته يستحقان تحقيقهما[73].

- يتطلّـب «احترام الذات» ابتـداءً الثقة بالذات (أي اقتنـاع الفرد بقيمته الذاتية)، إضافة إلـى ثقة الفرد في قدرتـه الذاتية على تحقيـق نيّاته في حدود إمكاناته[74].

- أخيرًا، يعكس «تقدير الذات» حقيقة شعور الفرد بكونه متيقّنًا من قيمة مشروع حياته ومن قدرته على تحقيقه. بمعنى آخر، قد يرجع انتفاء تقدير الذات إلى نقص الثقة بالنفس أو بقيمة المرء الذاتية، أو إلى نقص الثقة في القدرة على فعل شيءٍ صالح، أو إلى شعور بالعجز مرتبطٍ بهذين العاملين[75].

يفترض تقديـر الذات إذًا الاعتـراف بالآخر، ويتضمّن تبعًـا لذلك بُعدًا اجتماعيّـا قويًا يسـتلزم البين - فردية. وهـذا ما يتوافق مع وجهـة نظر هيغل القائلـة إن الفردية وبين - الفردية تتشـاركان في نشـأتهما، وأن الوعي الذاتي يعتمد على تجربة الاعتراف الاجتماعي. فتَحْتَ تأثير مكيافيللي وهوبز وروسو وفيخته، توصل هيغل إلى فكـرة أن تحقيق الكائن البشـري لذاته يعتمد على

---

(71) المصدر نفسه، ص 440.

(72) Caroline Guibet-Lafaye, *Justice sociale et éthique individuelle*, Inter-sophia (Saint Nicolas, CA: Presses Universitaires de Laval, 2006), p. 178.

(73) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 179.

(74) المصدر نفسه، ص 440.

(75) المصدر نفسه.

احترام وتقدير الشركاء الذين يتفاعل معهم. ولذا نجده يكتب في فنومينولوجيا الروح، وتحديدًا في الفصل الرابع الذي يتضمّن «جدلية السيد والعبد» الشهيرة والحاسمة للتأويل الماركسـي لهيغل: «يصل الوعي الذاتي (Selbstbewusstsein) إلى إشباعه فحسب في وعي ذاتي آخر [بمعنى باعتراف من الآخر]»[76]. بتعبير مُغاير، الإنسـان هو أساسًـا وعيٌ ذاتي لا يتحقّق إلا باعتراف من الآخرين، ما يجعل أشـكال الاجتماع كافةً تقوم على أساس النضال من أجل هذا الاعتراف. يُوضّح هيغل أنه إذا لم يُكلَّل هذا النضال بالنجاح، فستظهر مجتمعات الاحتقار وستكون مصادر للصراعات التي لا تنتج من الرغبة في تأكيد الاعتراف بقدر ما تُستمد من إرادة الانعتاق من الاحتقار والازدراء والإقصاء. من هذا المنظور، ما يمكن نعته بمجتمعات عادلة هو بالتالي تلك المجتمعات التي تسمح لأعضائها ببلوغ هذا الاعتراف ودرء الاحتقار. لتصبح إذًا - من وجهة النظر الهيغلية هاته - مسـألة احترام الذات أو تقديرها أكبر من مجرّد مسـألة تحقيق الذات (بمفهوم علم النفس)، بل مسألة فلسفة سياسية ومسألة عدالة اجتماعية بامتياز.

ينطلق أكسل هونِت من هذه الوضعية الهيغلية ليُؤكّد أن الشعور بالاحتقار الناتج من عدم المساواة ومن الظلم يمكن أن يؤدي إلى النضال من أجل تغيير الأوضاع الجائرة وانتزاع الاعتـراف. بتعبيرٍ آخر، «تجربـة الاحتقار يمكن أن تجتاح الحياة الفعلية للبشر إلى حد دفعهم إلى المقاومة والمواجهة الاجتماعية، أي إلى النضال من أجل الاعتراف»[77]. يُعـرّف هونِت الصراعات الاجتماعية بأنها «عملية ممارسـة يتم خلالها قراءة التجارب الفرديـة للاحتقار كتجارب نموذجية لمجموعةٍ بأسرها، بشـكلٍ يُحفّز المطالبة الجماعية بعلاقات اعترافٍ أوسع نطاقًا»[78]. غير أنه من أجل أنْ تتحوّل تجارب الاحتقار الفردية لنضالات اجتماعيـة، فمن الضروري أن يصبح ممكنًا تعميم أهـداف هذه النضالات «ما وراء أُفق النيات الفردية، لتؤدي دور قاعدة للعمل الجماعي»[79]. بهذا المعنى،

(76) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vols. (Paris: Aubier-Montaigne, 1998), vol. 1, p. 153.

(77) Honneth, p. 162.

(78) المصدر نفسه، ص 194.

(79) المصدر نفسه، ص 193.

يعتمد تشـــكّل الحركات الاجتماعية على انبثاق «مفاهيـــم دلالية جماعية»[80]. يفترض هونِت هنا أن النضالات مـــن أجل الاعتراف تقود نحو التحوّل البنيوي المعياري للمجتمعات في اتجاه مزيد من الاندماج الاجتماعي.

من جهـــةٍ أخرى، ســـاهمت نانســـي فريزر بدورهـــا في ترســـيخ الوعي المعاصر ببُعد الاعتراف والكرامة الإنســـانية، من خلال دفعها جاهدةً كي تمنح نظرية العدالة مكانة مســـاوية لإعادة التوزيع والاعتراف. دفاع فريزر عن مكانة الاعتراف فـــي نظرية العدالة غير راجع إلى كون إنـــكار الاعتراف خطأً أخلاقيًا في حد ذاته، بقدر ما هو راجـــع إلى كَون «بعض المجموعات والأفراد يجدون أنفسهم تُصَدّ في وجوههم فرصة المشـــاركة في التفاعل الاجتماعي على قدم المســـاواة مع الآخرين»[81]، ليس بســـبب التفاوت ذي المصـــادر الاجتماعية والاقتصادية التي تتطلّب إعادة الهيكلة الاقتصادية فحسب، وإنما أيضًا – وعلى نحو متزايد – بسبب التفاوت والمظالم المعيشة كالـــ «تفاوت في الوضعية»[82]. هذا ما يتجلّى مثلًا من خلال نظام المســـاعدات الاجتماعية (على اعتباره أحد أهم أشـــكال إعادة التوزيع) الذي غالبًا ما يميل إلى «وصم» المســـتفيدين منه بالعاجزين وغير الأكفاء (في مقابل من يعملون ويكدّون ويدفعون الضرائب من دون أن يتواكلوا على الدولة). بانتقاصه من مســـتوى الاعتراف (المتدني أصلًا لدى هذه الفئات)، فإن هذا الوصم يحدّ من إمكانات المشاركة الفاعلة لعناصر متعدّدة من مكوّنات الحياة الاجتماعية[83].

تتجاوز هذه المقاربة الغنيّة القائمة على الاعتـــراف المفاهيم الضيّقة التي تحصر آمال البشـــر ومحفّزاتهم في إشـــباع الحاجات الأساسية، ومن ثم تقصُر متطلبات العدالة على هذه المستويات، مثل الرُّؤى الفقهية التقليدية التي تختزل

---

(80) Honneth, p. 195.

(81) Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?*, p. 50.

(82) Nancy Fraser, «Recognition without Ethics?,» *Theory, Culture and Society*, vol. 18 nos. 2-3 (June 2001), pp. 21-42.

(83) Nancy Fraser, «Justice sociale, redistribution et reconnaissance,» *Revue du MAUSS*, vol. 1, no. 23 (2004), p. 158.

العدل في النظام الذي يُؤمّن للناس جميعًا «حد الكفاف» الذي يُعرّفه ابن حزم بقوله: «يُقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، ومسكن يَقِيهم من المطر والشمس وعيون المارّة»[84]. فالفقهاء الأصوليون - في مجملهم - أكدوا مبدأ إشباع الحاجات الأساسية للأفراد (الحاجات الدنيا) كلها حتى حد الكفاية، من منطلق أن للفقراء حقًا معلومًا في أموال الأغنياء، ومنطلق مساواة الحاكم - أو الحكومة الإسلامية - في العطاء، من دون أن يتمكّنوا من تجاوز هذه الرؤية القاصرة نحو حقوق الإنسان الأخرى السياسية أو الثقافية أو الروحية (الحاجات العليا)، وهو ما كان يصب تمامًا في مصلحة الأنظمة «العضوض» و«الجبرية» القائمة، مثلما يصب في مصلحة الأنظمة التوتاليتارية المعاصرة التي أدركت بمكيافيللية منذ زمن بعيد أن إشباع مواطنيها لحاجاتهم الأساسية سيزيد من طموحهم بشكل تصاعدي، وسيؤدي من ثم إلى ارتفاع سقف الحاجات إلى مستويات المطالبة بالتوزيع المنصف للثروة والسلطة، وهذا ما يفسر أن التنمية الاقتصادية لم تشكّل في الماضي أولوية بالنسبة إلى هذه الأنظمة، مفضّلةً عوضًا عنها إرساء اقتصادات ريع وفساد ورعايتها، اقتصادات تنحصر ثِمار النمو الاقتصادي داخلها ضمن أقليّة أوليغارشية لا تهدّد استقرار النظام القائم بل تعضده وتثبّته.

كانت الأنظمة الغربية المعاصرة بطبيعة الحال أكثر نجاعةً في تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيها وإشباعها، وكانت في الوقت نفسه أكثر كفاءةً في تصحيح التفاوت في المداخيل والثروات من خلال عملية إعادة التوزيع في اللاحق البَعدي (كما هي الحال في دولة الرفاه الرأسمالية على وجه خاص). بيد أنها مع ذلك ظلّت بدورها عاجزةً - من خلال الآليات التقليدية للمدفوعات التحويلية - عن معالجة أبعاد احترام وتقدير الذات الأكثر تعقيدًا. فإذا نظرنا مثلًا إلى أنواع عدم المساواة الاجتماعية التي يمكن أن تُولّد مضرّةً بالمنزلة (مما يُقوّض احترام الذات لدى الأفراد ذوي المنزلة الدنيا)، أو أن

(84) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، 13 ج في 10 مج، طبعة مصححة معتمدة كما قوبلت على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة؛ دار الجيل، [1997])، ج 1، ص 156.

تؤدّي إلى أشــكال غير مقبولة من الســلطة أو الهيمنة، فسوف نجد أنه من غير المحتمل أن يتم معالجة هذه الأنواع من عدم المســاواة الاجتماعية عن طريق إعادة التوزيع اللاحقة للدخل والثروة، في ظل تركز رأس المال والســلطة في آنٍ معًا بيَد مجموعة صغيرة تُشكّل ما يشبه الطبقة الحاكمة أو النخبة الاقتصادية (Nomenklatura). تســتطيع بذلك هذه الفئة المهيمنة أن تُقرِّر إلى حدٍّ كبير كيف يمكــن أن يكون المجتمع منظّمًــا، وما المرجّح أن تكــون الوظائف والأدوار الاجتماعية في داخله. فحتى لو كان ممكنًا أن تُساهم إعادة التوزيع اللاحقة (ex post) في خلق مجتمع يُعادل الدخــل والثروة بين الطبقات الاجتماعية المهيمِنة والتابعة، فمن غيــر المرجّح أن تكون قــادرة تمامًا على اعتمــاد إعادة توزيع الســلطة - ومن ثم المنزلة - بالنظر إلى أن شــكل المجتمع من حيث علاقاته الإنتاجية وتوزيع الأدوار الاقتصادية والسياســية داخله لا يزال يسمح أن يتركّز القرار بيَد المجموعة المُهيمِنة. الآليات المُسبَقة (ex ante) كلها التي تتحدّى على سبيل المثال وضعية المجموعة الحاكمة أو المُهيمِنة، هي قادرة على أن تُرخِّص بتحكّم أكبر للآخرين في رأس المال المُنتِج، ودرء عدم المســاواة في السلطة (وبالتالي منع علاقات الهيمنة) وعدم المساواة المرتبطة بها في المنزلة (أي منح مجالات احترام الذات للمجموعــة التابعة). وبالتالي، فإن إعادة توزيع الموارد اللاحقة (مثل الدخــل والثروة) لن تكــون كافيةً لمعالجة أنــواع معينة عميقة الجذور من عدم المساواة الاجتماعية. بل حتى أنه يمكن للمرء أن يذهب أبعد من ذلك ويؤكد أن إعادة توزيع الموارد البَعدية قد تكون عكســية في ما يخص بعض أشكال عدم المساواة الموصولة بمستويات الكرامة واحترام الذات، مثلما بيّنت نانسي فريزر أن المستفيدين من إعادة توزيع «الرفاه» يمكن أن ينظروا إلى أنفسهم باعتبارهم مُتلقّين «ســلبيّين»، أي إنهم عالة على المجتمع، بدلًا من أن ينظروا إلى أنفسهم كأفراد أحرار ومتساوين ومالكين لتصميمهم القِيَمي الخاص للحياة. هؤلاء المستفيدون من هذه التحويلات الاجتماعية في اللاحق البَعدي يمكن أن يحســوا أن هذه التحويلات هي مصدر لمنزلتهم المُنتَقصة، وبالتالي أنها آلية تُقوّض احترام الذات - الذي يُؤكّد رولز مرارًا وتكرارًا أنه «ربما الأصل الاجتماعي الأوّلي الأكثر أهمية» - بدلًا من أن تخدمه.

بذلك، تبدو إعادة ترتيب العلاقـات الاجتماعية للإنتاج الطريقة الوحيدة للتأكد مـن أن يتم القضاء على ضروب الإجحاف الحاد كلها لعدم المسـاواة الاجتماعية الموصولة بأبعاد الاعتراف واحترام الذات؛ فالشخص الذي يعيش في بيئة اجتماعيـة واقتصادية معيّنة يؤدي دورًا أساسـيًا في تشـكيلها، وحين يشـارك بقدراته كفردٍ له تصوّرٌ للحَسَـن وقُدرةٌ على التعاون مع الآخرين في العلاقات الاجتماعية المُنتِجة، فسـوف يُمَدّ بـ «الأسـس الاجتماعية لاحترام الذات»، على حد تعبيـر رولز، التي يضمنها وضع «القريـن - للقرين» (Peer-to-Peer). بعبارة أخرى، لدى المواطنين الكائنين في هذا النسـق «شـعور حي بقيمتهم كأشـخاص... وسـيكونون قادرين علـى الدفع بأهدافهـم بثقة في النفس»[85]. السـبيل الوحيد لذلك هو التأكد من جعل بنية الاقتصاد بالشـكل الذي يسمح بتفريق السيطرة على الموارد الإنتاجية على نطاقٍ واسع، وبالتالي بضمان أن يكون جميـع المواطنين قادرين على امتلاك هذا «الشـعور الحي» بقوّتهم الذاتية، وإبعاد إمكانية عدم المسـاواة المُنتَقِصة في السلطة والمكانة. يتجلـى إذًا الربط بين تحقيق الذات ونظرية العدالة بشـكلٍ أوضح حين نضعه ضمن إطار المفهوم المركزي فـي الفكر الرولزي الـذي قدّمناه أعلاه. فكما أكد رولز ذلك من خلال مناقشـته نقد ماركس لتقسـيم العمل في ظل النظام الرأسـمالي، فإن «الخصائص التضييقية والمهينة لتقسيم العمل يمكن التغلب عليهـا إلى حدٍّ كبير حين تتحقق مؤسسـات «ديمقراطية وصـول الجميع إلى تملّك الملكية»»[86].

ففي حين أن دولة الرفاهية تحاول تصحيح أشـكال عدم المساواة الناتجة من السـوق في اللاحق البَعدي (ex post)، من خلال آليـات إعادة التوزيع، فإن «ديمقراطية وصـول الجميع إلى تملّك الملكية» تسـعى إلـى ضمان التوزيع العادل وتوليد الظروف المؤسسـاتية لتقدير الذات قبْليًا (ex ante)، وذلك بفضل

(85) John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Edited by Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 59.

(86) John Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Edited by Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), p. 321.

الدور الذي يقوم به النظام التعليمي والتشـريعات التـي تؤثّر في تركيز الملْكية وتعمـل على تفتيتها على أوسـع نطاق مجتمعي ممكـن، خصوصًا من خلال نظام المواريث والهِبات والإدارة المجتمعاتية للشـركات. المجتمع الذي يُلبّي مبادئ العدالة كإنصاف، أو «المجتمع الحَسَن الاتسـاق» بلغة جون رولز، هو بالتالي مجتمع يضمن شـروط الاحترام المتسـاوي للذات بالنسبة إلى جميع أعضائه. في مـا يتعلق بالشـرط الأول لتقدير الـذات (أي إدراك الفرد لقيمته الذاتية)، تقتضـي نظرية العدالة كإنصاف أن يكون للجميع الحقوق الأساسـية نفسها. يخلص رولز إلى أن «من هم الأكثر حرمانًا لم يعد لديهم سبب لاعتبار أنفسهم أقل شـأنًا. [...] ويجب أن يكون أسهل بالنسـبة إليهم منه من أنماط أخرى للنظام الاجتماعي قبول الفوارق بينهـم وبين الآخرين، أكانت مطلقة أم نسبية»(87). إضافة إلى ذلك، يوجد لدى أعضاء المجتمع الحَسَن الاتساق حس مشـترك للعدالة، وهم مترابطون بروح المدنية بما يسـاهم بشـكل إيجابي في احترام الذات بالنسـبة إلى الجميع(88). أما في ما يتعلق بالشرط الثاني والعلاقة بين تقدير الذات والوضعيات الاجتماعية النسـبية والمطلقة، فإن رولز يعتبر أن الفوارق في الدخـل والثروة ينبغي ألا تكون في الواقـع كبيرةً جدًّا في مجتمع حَسَن الاتسـاق، أي في ظل تطبيق مبدأ الفارق، ما دام مثل هذا المجتمع يجب أن يحدّ من الظروف الاجتماعية التي قد تشـعر فيها الفئـات الأكثر حرمانًا أن وضعها هو وضع إفقار وإذلال(89).

نخلص من هذه المقاربة الرولزية إلى تأكيد أن الحقوق الأساسية المُضمّنة في نظرية العدالة الليبرالية هي شـروط ضرورية وكافيـة للحفاظ على احترام الذات، بل لتعزيز هذا الاحترام. وللمساواة في الحقوق والوضعيات الاجتماعية للاحترام المتبادل دور أسـاس في منح الناس الشعور بقيمتهم الذاتية ما دامت عوامل التحقير والهـدم لاحترام الذات تنجم عن الوضعيـة الدونية في الحياة

(87) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 536.

(88) المصدر نفسه، ص 534.

(89) المصدر نفسه، ص 537.

العامة. يتوقف إذًا احترام الذات علـى الاعتراف بوضعية مماثلة لجميع أعضاء المجتمع السياسـي، وهو ما يضمنـه الاعتراف العلني للمؤسسـات المُنصِفة (في شِـق الديمقراطية الإجرائي)، إضافة إلى «الحياة الداخلية الغنية والمتنوّعة للعديد من جماعات المصالح التي تسـمح بها الحريات المتساوية بالنسبة إلى الجميع»[90] (في شِـق الديمقراطية الجوهري)[91]. يسـتنتج رولز من ذلك أن أسـاس احترام الذات لن يكون، في مجتمع عـادل، النصيب من الدخل الذي يتحصّل عليـه كل واحد، بقدر ما يتمثّل في التوزيـع المُعترف به علنًا للحقوق والحريـات الأساسـية، أي الاعتراف الذي يضمـن احترام الـذات والكرامة الإنسانية.

يبدو بذلك جليًا أن نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المسـتدام تمتلك الأُسس المؤسسـاتية الإجرائية والمقتضيات الجوهرية لاستيعاب أبعاد الكرامة الإنسـانية واحترام الذات وتقديرها، متناسـبةً في ذلك مع المستوى الفرداني المركزي، ومتسـقة مع المطلب الرئيس الذي جاء به الربيع العربي: الاعتراف. لنخلص إلى أن هذا الالتحام للمسـتويات الجزئيّة (micro) والوسـيطة (meso) والكلّيـة (macro) داخل نظرية العدالة الاجتماعية المؤسَّسـة للنموذج الليبرالي المستدام، يمثّل أُفقًا مفتوحًا بالنسبة إلى غَد ما بعد الربيع العربي.

(90) المصدر نفسه، ص 544.

(91) وهو ما عبّرنا عنه سـابقًا في «التأسيس الواقعي لنظرية العدالة» بتكامل الأُسس المجتمعاتية والأُسس المُؤسساتية في المُواطنة الحق.

خاتمة

سعينا في هذا البحث إلى المساهمة في استشراف الأبعاد الأساسية للعدالة الاجتماعية في المشروع النهضوي لما بعد الربيع العربي، عبر محاولة التأسيس لرؤيـة نظرية معرفية قائمـة على العدالة؛ رؤية مُسـتقاة مـن التراكم المعرفي الحديث بمشـاربه كلها، بقدر ما هي ناظرة إلى حقائق واقعنا وعصرنا وحاجاته وتحدّياته. مـن غير أي نزعة طوباويـة[1]، وباعتماد علـى المنطق الاقتصادي بدرجة أساس، لم نتعرّض بشكل مباشـر للتحليل الوضعي لأولويات معالجة الوضع الاقتصادي الداخلي أو الانتقال السياسـي في المرحلة الانتقالية، بقدر ما حاولنا - من منظور إبيسـتمية ميشـال فوكو - التأصيـل المعياري للأبعاد الاسـتراتيجية لبناء مؤسسـات وقدرات قوية داخليًا وتنافسـية عالميًا، وانبثاق مجتمعات عربية متسـقة وقائمة على العدالـة الاجتماعية، مع بيـان الأَرُومة الفلسفية العامة التي تُؤسِّس لها.

إن التراكـم العلمي الغني في العقود الأخيرة في شـأن نظرية العدالة يوفّر لا محالـة أرضية خصبة لصـوغ نظرية العدالة المؤسِّسـة للنمـوذج الليبرالي الاجتماعي، كبديل مـن النظم كلها التـي أثبت الواقع إخفاقهـا، من تخطيط مركزي أو ليبرتارية متوحّشـة. أبرز هذه الإفرازات العلمية هـي اليوم مرتبطة

(1) ولو أن الحلم من شـروط الثورة كما بيّن ذلك مهدي عامل، وأن السياسـة [والاقتصاد] هما في أساسـهما «أحلامٌ حلمها الحالمون وسـيرٌ في طريقٍ رسـمه المفكّرون». انظر: منصف المرزوقي، «عن أي ديمقراطية تتحدّثون (الحلقـة الأخيرة): من التقليد إلى الإبـداع،» (العصر (موقع إلكتروني)، 5/2/2005).

بنظرية العدالــة كإنصاف عند جون رولز، وهي النظرية التــي تمثّل طفرة نوعيّة تُغني بشكل ملموس الإطار النظري لمناقشة إشكالات العدالة. على الرغم من ذلك، بيّنا في هذا الكتــاب أن هذه المقاربة المحورية تبقى قاصرة عن إشــباع هذا الحقل المعرفي، وأن الحاجة إلى مقاربات نقدية مكتملة تظل ماسّــة. في هذا الإطار، ارتكز نقدنا للأســاس البنائي عند جون رولــز القائم على فرضية «الوضعية الأصلية» في المســبق الأوّلي، على مقاربــة اقتصادية ما بعد حداثية تربط بين الحرية والمساواة عبر انبثاق الاندماج الاجتماعي في اللاحق البَعدي. وفكــرة أن الأفراد العقلانيين قــد يختلفون ويتعارضون في مــا بينهم، هي في صُلب قراءتنا ما بعــد الحداثية النقدية لنظرية العدالــة الرولزية، التي إن كانت لها ميزة إحداث قطيعة مع مذهب النفعية الاقتصادية المُؤسِّــس للأرثوذكســية النيوكلاسيكية والسياســات النيوليبرالية، فهي تبقى قاصرة بمقاربتها الحداثية[2] البنائيــة المحضــة[3] وبتغييب منطق الهيمنــة. فإذا كان تطوّر الســوق كمجال للنشــاط الاقتصادي وتطور الديمقراطية كمجال للنشــاط السياســي يساهمان

---

(2) وفقاً لكمال عبد اللطيف، إذا كان من المؤكّد أن مفردتي «حداثة» و«تحديث» تمتلكان سحرًا خاصًا وجاذبيةً ملحوظة، فهما ليســتا «جواهر خالدة»، انظر: كمال عبد اللطيف، **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي**، سلسلة بحوث ودراسات؛ 54 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 5.

فما وراء أولويات «توطين» المشروع الحداثي في مجتمعٍ عربي ظل ينبذه لزمنٍ طويل، ولا يزال، تكمن إحدى السمات الأساسية للحداثة في رغبتها المفرطة في إرساء المؤسسات وترتيبات الحياة الاجتماعية في أدق تفاصيلها على أساس عقلاني علمي، أو مزعوم أنه كذلك كما أبرزته نظريات «ما بعد الحداثة»، خصوصًا دراسات العلوم والتقنيات التي أسّــس لها برونو لاتور، انظر: Bruno Latour et Steve Woolgar, *La Vie de laboratoire: La Production des faits scientifiques*, trad. de l'anglais par Michel Biezunski, sciences et société (Paris: Ed. La Découverte, 1988).

وهو مــا كان قد بيّنه أيضًــا بجلاء توماس كون من خــلال مفهوم «البارادايــم» ونظرية «الثورات العلمية»، انظر: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science; vol. 2, no. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

(3) يكمن تهافت هذه المقاربة البنائيّة للحداثة - كما أوضحناه في المبحث الثالث عشر «القراءة ما بعد الحداثية» - بدرجةٍ أســاس في أن مســتوى تعقيد الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياســية يتجاوز كثيرًا قدرات العقل الإنســاني (الفردي والجماعي)، وأن المؤسسات البشرية ليست في الأساس ذات طبيعــة بنائية (Constructivist) كنتيجة للتصميم الإنســاني (Human Design)، بقدر ما هي ذات طبيعة انبثاقية (Emergent) ناتجة من الفعل والممارسة.

على وجه التأكيد كقنواتٍ لتحييد الصراعات والتناقضات ولاستيعاب الأهواء الإنسانية والمشاعر الهدّامة للرابط الاجتماعي، فإنهما وحدهما غير قادِرَيْن على ضمان الانسجام الاجتماعي بشكل مستدام. فمن جهة، لم يعد الترتيب الطبقي للمجتمع قادرًا على الاستيعاب الكلّي للتنافس بين الأفراد الذي أصبح متساميًا في المنافسة في شأن الممتلكات الخاضعة للتبادلات داخل السوق. وبالتالي، قد يكون جوهر الحداثة هو جعل «العلاقات بين الناس» تابعة بشكل هرمي لـ «العلاقات بين الناس والأشياء»[4]. ومع ذلك، على الرغم من أن دافع المصلحة الاقتصادية يوفّر متنفّسًا أو منفذًا قويًا للأهواء البشرية، فإن تطوير النشاط التجاري باعتباره مجالًا مستقلًا ومتساميًا عن التفاعلات الاجتماعية ليس في حد ذاته ضامنًا للانسجام الاجتماعي الدائم[5]. على سبيل المثال، ليست التوتاليتارية في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته - وفقًا لكارل بولاني - سوى مظهر متفاقم لأزمة السوق الذاتية التنظيم، وذلك لأن «من أجل فهم الفاشستية الألمانية، يجب علينا العودة إلى إنكلترّة ريكاردو»[6]. بعبارة أخرى، لأن الحداثة هي فردانية إلى حد الإفراط، فإنها يمكن أن تُولِّد أنماط التنظيم الاجتماعي الأكثر شمولية، حيث إن الإنسان لم يعد يستفيد من الحماية التي بُنِيت في المجتمعات التقليدية بل أصبح يجد نفسه مباشرةً وكلّية بلا حول له ولا قوّة أمام أهواء الكيان الجماعي. إذًا، ليس تحييد العنف المتأصّل في جميع مجالات الحياة الاجتماعية من قِبَل السوق والديمقراطية كاملًا ولا دائمًا، ويمكن في أي لحظة أن يتحوّل التدافع الاجتماعي إلى صراع مفتوح. ولذلك، فإن الافتراض الرولزي القوي للوضعية الأصلية، وإن كانت له فائدة تحليلية أكيدة، فإنه ليس ضروريًا ما دام المنطق الاقتصادي وحده قادرًا على توصيف التنظيم الاجتماعي المتسق القائم على عملية التوزيع المنصف للثروة، كأساس للعدالة في المجتمع، من خلال ربطها بعملية توليدها. هذه هي الفكرة الرئيسة

(4) Claude Gamel, «La Justice sociale en théorie économique: Modernité d'un vieux dilemme,» dans: Alain Leroux et Pierre Livet, dirs., *Leçons de philosophie économique, Tome II: Economie normative et philosophie morale* (Paris: Economica, 2006), p. 387.

(5) المصدر نفسه.

(6) Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), p. 30.

التي دافعنا عنها في هذا الكتاب، أي إن التوافق الاجتماعي هو في الوقت نفسه مؤسِّس على نجاعة العملية الاقتصادية واستدامتها بقدر ما هو مُؤسَّس لها. بعبارة أخرى، ما يَنتُج من العملية الاقتصادية (ويُؤسِّس لها في آن) ليس قيمة أو ثروة أو كعكة يتم تقاسمها فحسب، وإنما ينبثق منها (ويُؤسِّس لها) أيضًا مشاعر ورغبات وضغائن و«أصول غير ملموسة» (Intangible Assets) تؤدي دورًا أساسيًا في الاقتصاد، ويجب بالتالي السعي إلى تنسيقها فضلًا عن تنسيق «الأصول الملموسة» (Tangible Assets) كلها، بمعنى أن خلق القيمة يخضع لمستويات وطبيعة توزيع الرفاه الاجتماعي، وللشعور الاجتماعي المترتب على هذا التوزيع، بقدر ما يخضع للمحدّدات الجليّة الأخرى، المادية منها والمؤسساتية.

ليست العدالة «عمياء» كما تبدو في البناء الرولزي، حيث «يتعامى» الأفراد المتعاقدون - وراء حجاب من الجهل - عن اختلافاتهم والتفاوت في ما بينهم، وحتى عن تناقضاتهم خلال عملية التداول، من أجل ضمان حيادية المبادئ المنبثقة من التداول العقلاني وتحقيق التسوية المنصفة. بل العدالة «مستبصرة»، تنظر إلى هذه الإشكالات كلها الكامنة في أشكال الاجتماع البشري كافة، وإلى أشكال الهيمنة والصراع والتدافع والعنف كلها التي قد تنتج منها، لتستوعبها في المسبق الأوّلي عن طريق تعميم «الشعور» بالإنصاف بين أفراد المجتمع، وهو ما عبّرنا عنه في آنٍ بالمواطنة والإخاء الاجتماعي. وأظهرنا أن وجود عدم المساواة في المجتمع أمر لا مفرّ منه (وغير قابل للاختزال في آن) بسبب وجود الخلافات الفطرية التي لا يمكن تعويضها، لكن أيضًا بسبب مساهمة هاته اللامساواة في حرية كل فرد ودورها التحفيزي الأكيد، وأخيرًا - وبالأساس - بسبب ارتباطها بالمسؤولية الفردية والجدارة. إن أي سياسة للعدالة الاجتماعية لا يسعها إذًا أن تسعى إلى إزالة أوجه اللامساواة كلها، بل يتحتم عليها بالأحرى أن تجعلها «منصفة»، مع الأخذ بالاعتبار أولوية حالة الفئات الأكثر حرمانًا في المجتمع (أكانت هذه الحالات ذات أصل طبيعي أم أصل اجتماعي). وبالتالي، ليست العدالة، من منظورنا، وسيلة انتقام طبقي قائم على مبدأ رفع الظلم أو هضم الحقوق، وإنما هي بلسم يستوعب قبْليًا الاحتكاك الاجتماعي ويَجبُر الخواطر ويُذلِّل التفاعلات بين الأفراد وبينهم وبين المؤسسات، ويحوي

هدنةً «مضمّنة» في العلاقات الاجتماعية، من حيث إنه يضمن حق الاستفادة من الثروة والسلطة للذين لا يملكون الثروة والسلطة. من أجل ذلك يقوم النموذج الليبرالي المستدام على العلائقية الاجتماعية المتوازنة وعلى التفاعل الديمقراطي لا بين النقيض والنقيض وإنما بين القرين والقرين، وهو ما يتطابق مع تعريفنا المتقدِّم للعدالة كالتسوية بالمِثل وليس بالنظير عينه.

إن بناء مجتمع عادل هو - أو يجب أن يكون - مسألة سياسية، بمعنى أنه ينبغي ألا يُترك لتعسّف السوق، أو أن تقوده أي حتمية تاريخية، بل أن ينبثق نتيجةً للممارسة والفعل الجماعي الذي لا يتجزّأ عن مَثَل أعلى للديمقراطية. وكما أن عدم المساواة يعكس التناقضات والصراعات الاجتماعية، أكانت الطبقية منها بالمعنى المعتاد للكلمة، أم النضالات من أجل الحقوق (السلام والحرية والحقوق الاجتماعية والمساواة بين الجنسين والحقوق البيئية، وما إلى ذلك)، فهو وحده قادر على العمل على تجاوزها. من جهة أخرى، ما دامت الرأسمالية المُعَوْلمة قد حطّمت الحدود بين الاقتصادات والثقافات والنظم السياسية، فإن العدالة الاجتماعية لا يمكن أن تُفهم إلا كتطلّع كوني في الزمان والمكان: إنها ربما واحدة من أكثر الجوانب الواعدة التي تُستَمَدّ من الهم البيئي الذي يُوحّد مصالح أجيال الحاضر وأجيال المستقبل. هذا يعني على مستوى النظرية الاقتصادية أنه يجب الاعتراف بأن الاقتصاد هو سياسي بالطبع، وأن يُعاد وصله بما هو سياسي مثلما كانت عليه الحال عند نشأته الأولى وتبلوره في القرن الثامن عشر، قبل أن تستأثر به الأرثوذكسية النيوكلاسيكية ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتصوغه في نُظم معادلات رياضية جوفاء وعقيمة. ولكن ربما يكون هناك الكثير للقيام به قبل قبول هذه الفكرة البديهية في الوقت الراهن، مثلما هي الحال بالنسبة إلى الحد من الأوجه العديدة والمتعددة والصارخة لعدم المساواة. في الواقع، ربما هما الشيء ذاته.

إن دفاعنا عن الحرية داخل النموذج الليبرالي الاجتماعي كان يهدف إلى نقد المقاربات المجزَّأة للحرية لدى العديد من ألوان الطيف السياسي التي

يغلب عليها الطابع الأيديولوجي في حصرها الحرية في ما هو سياســي ونفيها عما هو اقتصادي، أو في وضعها المساواة قبل الحرية (أو العربة أمام الحصان)، لمصلحة نظرة شــاملة إلى الحرية ككُلٍّ لا يتجزّأ، على المستوى الفلسفي كما على المستويين السياسي والاقتصادي. كونها عماد الاجتماع الإنساني وأساس خلق القيمة وتوليدها داخل المجتمع - علــى اعتبار أن المحفّزات الفردية هي أساس العملية الاقتصادية والاجتماع الإنساني - لا يجعل هذه الحرية مع ذلك مطلقةً كما يتصوّرهــا النموذج النيوليبرالي المتوحّش، بــل إنها لا تصبح حرّيةً «حقيقية» و«ناجعة» في آنٍ من دون دمجها في المســاواة الاجتماعية؛ ذلك أن البُعد الاجتماعي ليس مجرّد عامل خارجي يُؤتى به لتصحيح إخفاقات السوق وإعادة التوزيــع، وإنما هو في صلب العملية الاقتصادية، وذو دور أســاس في تعظيم القيمة المولّدة، وتحويل اللعبة الاقتصادية من مجموع ثابت إلى مجموع إيجابي.

معقّدة إلى حد كبير هي الأســئلة والمبادئ التي ناقشناها في هذا الكتاب، والمتعلقة بمعالــم التوفيق بين الفردانية الليبرالية كأســاسٍ للنجاح الاقتصادي والمساواة الاجتماعية كشرطٍ أساس لاستدامة الديمقراطية. وهذا التعقيد يزداد ويتضاعف متى تعلق الأمر بممارســتها على أرض الواقع[7]، ما دامت لا تتمثّل في السعي الطوباوي نحو التوازن المتناغم للمجتمع بقدر ما تتعلق ببذل الجهد المســتمر لضمان أن هذا المجتمع لا ينزلق في الديناميات الســلبية للاستغلال والحقد الطبقي أو للحشــود والفوضى، وإنما «يواصل استيعابه وتطويره لقيم التنوير والعقلانيــة والعدل والتــوازن»[8]. فمــا وراء أولويات «هــدم» ركائز النظم العربية المؤسِّســة للريع والفســاد والدونية، ومــا وراء أولويات «البناء» الديمقراطي والاقتصادي والمؤسســاتي، تتمثّل الشــروط المسبقة لهذا «الهدم

(7) «المهمّ في قضيــة الحرية هو أن تبقى دائمًا موضوع نقاش، بوصفها نابعةً عن ضرورةٍ حياتية، لا بوضعها تساؤلًا أكاديميًا»، انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 108.

(8) كمال عبد اللطيف، المعرفي، الأيديولوجي، الشــبكي: تقاطعــات ورهانات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 48.

البناء» (بمفهوم جوزيف شـــومبيتر[9]) في توضيح الرؤيـــة وتجلية معالم العالم الجديد الذي ينتظر أن يولد من المخاض الحالي، وتذليل الفارق المعرفي بين ما هو كائنٌ وما يجب أن يكون، الأمر الذي يستلزم تحوّلًا عميقًا في الإبيستمية العربية، فضلًا عن تحوّل الديناميات الجلية كلها، المادية والمؤسساتية.

أخيرًا، تأخذ الرّؤية التي قمنا بتطويرها في هـــذا الكتاب بُعدًا آخر وجلاءً أكبر في ســـياق ظهور مجتمع المعلومات والاقتصاد القائم على المعرفة؛ فهي تكتســـي أهميتها كلها في هذا النظـــام الجديد للتراكم الذي يقوم على أســـاس البناء والتشبيك المؤسساتي، بقدر ما يرتبط بالســـياقات الاجتماعية والسياسية والإبيســـتمية المُؤسِّســـة للديناميات المعرفية، مـــا يجعل النمـــوذج الليبرالي المُستدام يُشكّل إحدى دعائمه الأساسية في المستقبل العربي المُرتجى.

(9) Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper, 1942).

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام، أو، وظيفة الحكومة الإسلامية**. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**. دراسة وتحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **المحلى**. تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. 13 ج في 10. طبعة مصححة معتمدة كما قوبلت على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الآفاق الجديدة؛ دار الجيل، [1997].

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك. **حي بن يقظان**. قدم له وحققه فاروق سعد. ط 2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**. تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي. ط 2. عمان، الأردن: دار النفائس، 2001.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار الفكر، [د. ت.].

ابن قيم الجوزية، أبو عبد اللّه محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. قدم له وعرف به محمد محيي الدين عبد الحميد؛ راجعه وصححه احمد عبد الحليم العسكري. القاهرة: المؤسسة العربية، 1961.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. على الموقع الإلكتروني: <http://www.lesanarab.com>.

أبو زيد، سمير. **العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

أرسطوطاليس. **السياسيات**. نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه أوغسطينس بربارة. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957.

الأمم المتحدة، اللجنة الإقتصادية والإجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا). **النوع الإجتماعي والمواطنة ودور المنظمات غير الحكومية في بلدان الإسكوا المتأثرة بالنزاعات: دراسة حالة لبنان**. نيويورك: الأمم المتحدة، 2001. (سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية؛ 28)

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية، 2013: نهضة الجنوب، تقدم بشري في عالم متنوع**. نيويورك: البرنامج، 2013.

ـــــــــــ ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. **تقرير المعرفة العربي للعام 2010-2011: إعداد الأجيال الناشئة لمجتمع المعرفة**. دبي: البرنامج؛ المؤسسة، 2012.

بشارة، عزمي. **في الثورة والقابليّة للثورة**. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بوعزّة، الطيب. **نقد الليبرالية**. الرياض: مجلة البيان، 2009.

تروتسكي، ليون. الثورة المغدورة: نقد التجربة الستالينية. [د. م.: د. ن.]، 1936. على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/arabic/archive/trotsky/1936-rb/index.htm>.

جدعان، فهمي. **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. نقله إلى العربية المنجي الصيادي. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1990. (سلسلة السياسة والمجتمع)

حرب، علي. **أصنام النظرية وأطياف الحرية: (نقد بورديو وتشومسكي)**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001. (سياسة الفكر؛ 2)

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**. تحقيق صفوان داوودي. 2 ج. دمشق: دار القلم، ١٩٩٢.

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

ــــــــــ. **قانون الشعوب، مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام**. ترجمة ناطق خلوصي؛ مراجعة وتقديم فاتنة حمدي. بغداد: بيت الحكمة، 2006.

سالم، ممدوح (محرر). **الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم العربي: أعمال الندوة العربية حول تفعيل العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الدار البيضاء، 16-17 يوليو 2003**. القاهرة: المنظمة العربية لحقوق الإنسان، 2004.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. 3 ج. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، [1968].

الشيرازي، محمد المهدي الحسيني. **الحريات**. بيروت: مؤسسة الفكر الإسلامي، 1994.

العالم، محمود أمين (مشرف). **الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين: رؤية تحليلية نقدية**. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، 1995. (قضايا فكرية).

عبد الجبار، أبو الحسن بن محمد. **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، 1965.

ــــــــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ- الحداثة- التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ــــــــــ. **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات: في صعوبات التحديث السياسي العربي**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012. (سلسلة بحوث ودراسات؛ 54)

ــــــــــ. **المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 2. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.

العقاد، عباس محمود. **موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية**. 5 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 1970-1971.

ج 4: **القرآن والإنسان**.

العلوي، سعيد بنسعيد [وآخرون]. **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

عمارة، محمد. **الإسلام والأمن الاجتماعي**. القاهرة: دار الشروق، 1998.

الفاسي، علال. **الحرية**. الرباط: مطبعة الرسالة، 1977.

الفنجري، أحمد شوقي. **الحرية السياسية في الإسلام**. الكويت: دار القلم، 1973.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط 8. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**. 20 ج. بيروت: دار الكتاب العربي، 2007.

لينين، فلاديمير. **الدولة والثورة**. [د. م.: د. ن.]، 1917. على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/staterev/ch05.htm>.

ماركس، كارل. **العمل المأجور ورأس المال**. ترجمة إلياس شاهين. موسكو: دار التقدم، [1849]. على الموقع الإلكتروني: <http://www.marxists.org/arabic/archive/marx/1849-wl/06.htm>.

مالكي، أمحمد [وآخرون]. **الإنفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. اعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **أدب الدّنيا والدّين**. تحقيق محمد صباح. طبعة جديدة منقحة. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986.

مروّة، كريم. **نحو نهضة جديدة لليسار في العالم العربي: مع نصوص منتقاة لماركس وإنجلز ولينين وبليخانوف وروزا لوكسمبورغ وغرامشي**. بيروت: دار الساقي، 2010.

مناع، هيثم. **ربيع المواطنة**. بيروت: دار عشتروت، 2013.

الموسوعة العربية لعلم الاجتماع. القاهرة؛ طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، 2010.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى.** تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. 9 ج. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954-1956.

النموّ الاقتصادي والتّنمية المستدامة في الدّول العربية. 2 ج. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2013.

دوريات

أبو زيد، منى. «الحرية في النظرية والتجربة في الفكر الإسلامي الوسيط.» **التسامح**: العدد 25، شتاء 2009.

سبيلا، محمد. «العدالة والحرية: تعارضٌ أم تكامل؟.» **التسامح**: العدد 24، خريف 2008.

كنعان، طاهر حمدي. «الفضاءات الثلاثة في دولة الإنتاج.» **عُمران**: السنة 1، العدد 1، صيف 2012.

لكريني، إدريس. «استقلالية القضاء ورهانات الديمقراطية والتنمية.» **الديمقراطية**: العدد 44، تشرين الأول/ أكتوبر 2011.

مالكي، أمحمد. «من أجل تصوّراتٍ جديدة للمواطنة.» **نشرة مركز الدراسات المتوسطية والدولية**، العدد 9: **المواطنة في المغرب العربي**، تشرين الثاني/ نوفمبر 2012.

مؤتمر

المؤتمر السنوي الثاني للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، الدوحة، 30-31 آذار/ مارس 2013.

رسالـة

عزام، طاهر محمد. «الحسد: دراسة قرآنية.» (رسالة ماجستير في أصول الدين، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، نابلس، فلسطين، 2009).

وثائـق

الأمم المتحدة. «الإعلان العالمي لحقوق الإنســان.» على الموقع الإلكتروني: <http://www.un.org/ar/documents/udhr/>.

حجاوي، عارف. «مصر لا تحتــاج إلى رئيس.» (الجزيرة نت، 2/ 7/ 2013). علــى الموقــع الإلكترونــي: <http://www.aljazeera.net/opinions/pages/d4899b9d-8299-4831-88f0-e6b35eb3e5f2>.

دويكات، إياد جميــل. «الوطن قبل المواطنة.» (إنســان (موقــع إلكتروني)، 2009): <http://www.insan.ps/articledet.php?id=19>.

شــفيق، منير. «الثورات العربية والبديل الاقتصادي.» (قضايــا، مركز الجزيرة للدراســات، 23 تموز/ يوليو 2011)، على الموقع الإلكتروني: <http://studies.aljazeera.net/issues/2011/07/2011723733311184894.htm>.

فضل اللّه، عبد الحليم. «الحركات الإســلامية في «فيء» السلطة.. والآخرون في «ذمة» الخوف الإسلاميون من العقيدة إلى الســلطة.. ماذا عن الهيمنة والتنمية التابعة؟.» (مقالة (نصوص معاصــرة)، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 21 حزيران/ يونيو 2012).

القديمي، نواف بــن عبد الرحمن. «الإســلاميّون وربيع الثّورات: المُمارســة المُنتجة للأفكار.» (دراســة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/ أبريل 2012).

المرزوقي، منصف. «عن أي ديمقراطية تتحدّثون (5): الليبرالية اليوم كألدّ عدوّ للديمقراطية.» (العصر (موقع إلكتروني)، 27/ 9/ 2004).

ـــــــــــــ . «عن أي ديمقراطية تتحدّثون (الحلقة الأخيرة): من التّقليد إلى الإبداع.» (العصر، 5/ 2/ 2005).

2 - الأجنبية

Books

Acton, John Emerich Edward Dalberg. *The History of Freedom and Other Essays.* London: Macmillan and Co., 1922.

Allais, Maurice. *La Crise mondiale d'aujourd'hui: Pour de profondes réformes des institutions financières et monétaires.* Paris: Clément Juglar, 1999.

Amin, Ash and Patrick Cohendet. *Architectures of Knowledge: Firms, Capabilities, and Communities.* Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2004.

Anderson, Benedict Richard O'Gorman. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1983.

Audard, Catherine [et al.]. *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls.* Préface de François Terré. Paris: Seuil, 1988. (Points. Politique; 132)

Baquiast, Paul. *Les Pelletan: Une Dynastie de la bourgeoisie républicaine.* Paris; Montréal: L'Harmattan, 1996. (Chemins de la mémoire)

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1969. (Galaxy Book; 191. Oxford Paperbacks; 116)

Birnbaum, Pierre et Jean Leca (dirs.). *Sur l'individualisme: Théories et méthodes.* Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

Blanc, Louis. *Organisation du travail* (1839), disponible sur le site électronique: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k24230t>.

Bonnewitz, Patrice. *Classes sociales et inégalités: Stratification et mobilité.* Rosny: Bréal, 2004. (Thèmes et débats. Sociologie)

Borgetto, Michel. *La Devise: Liberté, égalité, fraternité.* Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Que sais-je?; 3196)

Bourdieu, Pierre. *La Domination masculine.* Paris: Seuil, 1998. (Liber)

_____. *Le Sens pratique.* [Publié par] la maison des siences de l'homme. Paris: Editions de Minuit, 1980. (Le Sens commun)

Bourgeois, Léon. *Solidarité*. Paris: Armand Colin et Cie, 1896. Disponible sur le site électronique (2008): <http://classiques.uqac.ca/classiques/bourgeois_leon/solidarite/bourgeois_solidarite.pdf>.

Buchanan, Allen E. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982. (Philosophy and Society).

Callon, Michel (ed.). *The Laws of the Markets*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers; Sociological Review, 1998. (Sociological Review Monograph)

Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press, [1965]. (Massachusetts Institute of Technology. Research Laboratory of Electronics. Special Technical Report; no. 11)

Cohen, Gerald Allan. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988.

_____. *If you're an Egalitarian, how Come you're so Rich?*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

David, Marcel. *Le Peuple, les droits de l'homme et la République démocratique*. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2003. (Logiques juridiques)

Dupuy, Jean-Pierre. *Libéralisme et justice sociale: Le Sacrifice et l'envie*. Paris: Hachette-littératures, 2009. (Pluriel)

Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

_____. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Elster, Jon. *Making sense of Marx*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1985. (Studies in Marxism and Social Theory)

Fénelon, François de. *Oeuvres complètes de François de Salignac de La Mothe Fénelon*. Nouvelle édition, mise dans un nouvel ordre, revue et corrigée avec soin, précédée d'un Essai sur la personne et les écrits de Fénelon, et suivie de son Éloge historique par La Harpe. 10 vols. in 12. Paris: Briand, 1810.

Foray, Dominique. *Economics of Knowledge*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris]: Gallimard, 1966. (Bibliothèque des sciences humaines)

_____. *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979.* Ed. établie par Michel Senellart; sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard; Seuil, 2004. (Hautes études)

Frank, Thomas. *One Market under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy.* New York: Anchor Books, 2000.

Fraser, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale?: Reconnaissance et redistribution.* Edition traduite de l'anglais, établie et introduite par Estelle Ferrarese. Paris: La Découverte, 2011. (La Découverte-poche. Sciences humaines et sociales)

Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse.* Traduit par Pierre Cotet [et al]. Paris: Payot, 1981. (Petite bibliothèque Payot; 44)

Friedman, Milton. *Essays in Positive Economics.* Chicago; London: University of Chicago Press, 1953.

Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity.* New York: Free Press, 1995.

Georgescu-Roegen, Nicholas. *The Entropy Law and the Economic Process.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Gide, Charles. *Coopération et économie sociale, 1886-1904.* Présenté et annoté par Patrice Devillers. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan; Paris: Comité pour l'éd. des oeuvres de Charles Gide, 2001. (Les Oeuvres de Charles Gide; 4)

Gorz, André. *L'Immatériel: Connaissance, valeur et capital.* Paris: Galilée, 2003. (Débats)

Guibet-Lafaye, Caroline. *Justice sociale et éthique individuelle.* Saint Nicolas, CA: Presses Universitaires de Laval, 2006. (Inter-sophia)

Hart, Oliver D. *Firms, Contracts, and Financial Structure.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.

Hassan, Ihab Habib. *The Dismemberment of Orpheus; Toward a Postmodern Literature.* New York: Oxford University Press, 1971.

Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty.* [Chicago]: University of Chicago Press, [1960].

_____. *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism.* Edited by W.W. Bartley III. Chicago: University of Chicago Press, 1988. (Collected Works of F. A. Hayek; v. 1)

_____. *The Mirage of Social Justice.* Chicago: University of Chicago Press, 1976. (Law, Legislation and Liberty; v. 2)

_____. *Rules and Order: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy.* Chicago: University of Chicago Press, 1973. (Law, Legislation, and Liberty; v. 1)

_____. *Social Justice, Socialism and Democracy: Three Australian Lectures.* Sydney, Australia: Centre for Independent Studies (CIS), 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l'Esprit.* 2 vols. Paris: Aubier-Montaigne, 1998.

Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance.* Trad. de l'allemand par Pierre Rusch. Paris: Les Editions du Cerf, 2000. (Passages)

Hugo, Victor. *Quatrevingt-treize.* Introd. et notes par Bernard Leuilliot. Paris: Librairie générale française, 2001. (Le Livre de poche; 16078)

Hume, David. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition.* Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. 2 vols. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007. (Clarendon Edition of the Works of David Hume)

Huszar, George B. de (ed.). *The Intellectuals; a Controversial Portrait.* Edited with an Introd. and Overviews. Glencoe, Ill.: Free Press, [1960].

Inkova, Olga (dir.). *Justice, liberté, égalité, fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne.* Genève: Institut européen de l'université de Genève, 2006.

Keynes, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest, and Money.* Houndmills, Hamshire; New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Metropolitan Books; Henry Holt, 2007.

Knight, Frank H. *Risk, Uncertainty and Profit.* Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1921. (Hart, Schaffner and Marx Prize Essays; 31)

Kolm, Serge-Christophe. *Justice et équité.* Paris: CEPREMAP, 1971.

_____. *Macrojustice: The Political Economy of Fairness.* Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Modern Theories of Justice.* Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962. (International Encyclopedia of Unified Science; vol. 2, no. 2)

La Boétie, Etienne de. *Le Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un*. Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2009. (Les Classiques des sciences sociales)

Lamartine, Alphonse de. *Trois mois au pouvoir*. Paris: Michel Lévy frères, 1848.

Lantoine, Albert. *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. La Franc-Maçonnerie dans l'Etat*. Paris: Emile Nourry, 1925.

Laroui, Abdallah. *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: F. Maspero, 1967.

Latour, Bruno et Steve Woolgar. *La Vie de laboratoire: La Production des faits scientifiques*. Trad. de l'anglais par Michel Biezunski. Paris: Ed. La Découverte, 1988. (Sciences et société)

Lave, Jean and Etienne Wenger. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991. (Learning in Doing)

Leroux, Alain et Pierre Livet (dirs.). *Leçons de philosophie économique, Tome II: Economie normative et philosophie morale*. Paris: Economica, 2006.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: Everyman's Library, 2000.

Lukes, Steven. *Marxism and Morality*. Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1985. (Marxist Introductions)

Marx, Karl and Friedrich Engels. *L'Idéologie allemande* (1845), disponible sur le site électronique: <http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000.htm>.

Meade, James Edward. *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*. London: G. Allen and Unwin, [1964].

_____. *The Just Economy*. London: George Allen and Unwin, 1976.

Meadows, Donella H. [et al.]. *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, [1972].

Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976.

Nooteboom, Bart. *Trust: Forms, Foundations, Functions, Failures, and Figures*. Cheltenham, UK; Northampton, MA: E. Elgar Pub., 2002.

Nora, Pierre (dir.). *Les Lieux de mémoire*. 3 vols. [Paris]: Gallimard, 1997. (Quarto)

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, [1974].

Penrose, Edith Tilton. *The Theory of the Growth of the Firm*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1959.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1957.

Popper, Karl R. *The Open Society and its Enemies*. 2 vols. London: G. Routledge and sons, ltd., 2006.

Vol. 1: *The Spell of Plato*.

Proudhon, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété?, ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement, premier mémoire*. Chronologie et introduction par Emile James. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With «on my Religion»*. Edited by Thomas Nagel; with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel and Robert Merrihew Adams. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009.

_____. *Collected Papers*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.

_____. *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

_____. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

_____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. (John Dewey Essays in Philosophy; no. 4)

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Ricoeur, Paul. *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

_____. *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995. (Philosophie)

_____. *Lectures 1: Autour du politique*. Paris: Ed. du Seuil, 1991. (La Couleur des idées)

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil, 1990. (L'Ordre philosophique)

Roemer, John E. *Equality of Opportunity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

_____. *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

Rougier, Louis. *Les Mystiques économiques: Comment l'on passe des démocraties libérales aux états totalitaires*. Paris: Librairie de Médicis, 1938.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique* (1755), Disponible sur le site électronique: <http://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-l-economie-politique.php>.

_____. *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (1762). Disponible sur le site électronique: <http://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>.

_____. *Oeuvres complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 4 vols. Paris: Gallimard, 1959-1964. (Bibliothèque de la Pléiade)

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1982.

_____. *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.

Schelling, Thomas C. *Micromotives and Macrobehavior*. New York: Norton, 1978. (Fels Lectures on Public Policy Analysis)

Schnapper, Dominique. *La Relation à l'autre: Au coeur de la pensée sociologique*. [Paris]: Gallimard, 1998. (NRF essais)

Schumacher, Ernst Friedrich. *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond and Briggs, 1973.

Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper, 1942.

Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

_____. *Inequality Reexamined.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

_____. *Resources, Values, and Development.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

Sim, Stuart (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism.* London; New York: Routledge, 1998. (Routledge Companions)

Simon, Herbert A. *Models of Bounded Rationality.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982-1997.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. General Editors R. H. Campbell and A. S. Skinner; Textual Editor W. B. Todd. 2 vols. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976. (Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith; 2)

_____. *The Theory of Moral Sentiments.* Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1976. (Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith; 1)

Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush.* Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri. New York, NY: Oxford University Press, 2000.

Spector, Céline. *Au prisme de Rousseau: Usages Politiques Contemporains.* Oxford: Voltaire foundation, 2011. (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century; 2011: 08)

Stephen, James Fitzjames. *Liberty, Equality, Fraternity.* Edited by Stuart D. Warner. Indianapolis: Liberty Fund, 1993.

Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Thorillon, Antoine-Joseph. *Idées ou bases d'une nouvelle déclaration des droits de l'homme, de celle de ses devoirs, et d'une nouvelle constitution pour la république française.* Paris: les marchands de nouveautés, 1793.

Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique.* Introd. par Harold J. Laski; note préliminaire par J.-P. Mayer; sous le contrôle de la Commission nationale pour la publication des oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville. 2 vols. [Paris]: Gallimard, 1992. (Oeuvres complètes; 1 et 2)

United Nations Conference on Trade and Development (UNCTD). *Creative Economy Report, 2010: A Feasible Development Option*. Geneva: United Nations, 2010.

United Nations Development Programme. *Human Development Report*. New York: Oxford University Press, 1990.

United Nations, World Commission on Environment and Development. *Our Common Future*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1987. (Oxford Paperbacks)

Van Parijs, Philippe (ed.). *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*. London ; New York: Verso, 1992.

_____. *Qu'est-ce qu'une société juste?: Introduction à la pratique de la philosophie politique*. Paris: Seuil, 1991. (La couleur des idées)

Vygotsky, Lev. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Edited by Michael Cole [et al.]. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997. (Castle Lectures in Ethics, Politics, and Economics)

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated and Updated by Stephen Kalberg. New York: Oxford University Press, 2011.

Williamson, Oliver E. *Markets and Hierarchies, Analysis and Antitrust Implications: A Study in the Economics of Internal Organization*. New York: Free Press, [1975].

Wood, Allen W. *Karl Marx*. 2nd ed. New York: Routledge, 2004. (Arguments of the Philosophers)

Word Bank. *World Development Report, 2006: Equity and Development*. Washington, DC: World Bank; Oxford University Press, 2005.

_____. *World Development Report, 2009: Reshaping, Economic, Geography*. Washington, DC: World Bank, 2008.

_____. *World Development Report, 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: World Bank, 2011.

Wright, Georg Henrik von. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: New York: E.J. Brill, 1993. (Philosophy of History and Culture; v. 11)

Ziegler, Jean. *Destruction massive: Géopolitique de la faim*. Paris: Éd. du Seuil, 2011.

Periodicals

Accardo, Alain. «Chronique.» *La Décroissance*: no. 57, Mars 2009.

Akerlof, George A. «The Market for «Lemons»: Quality Uncertainty and the Market Mechanism.» *Quarterly Journal of Economics*: vol. 84, no. 3, August 1970.

Alchian, Armen A. «Uncertainty, Evolution, and Economic Theory.» *Journal of Political Economy*: vol. 58, no. 3, June 1950.

Amin, Samir. «Des Pseudo-mathématiques au cybermarché: L'Economie «pure», nouvelle sorcellerie.» *Le Monde Diplomatique*: Août 1997.

Arneson, Richard J. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies*: vol. 56, no. 1, 1989.

Arrow, Kenneth J. and Gerard Debreu. «Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy.» *Econometrica*: vol. 22, no. 3, July 1954.

Berlin, Isaiah. «La Théorie politique existe-t-elle?.» *Revue française de science politique*: vol. 11, no. 2, 1961.

Bird-Pollan, Stefan. «Rawls: Construction and Justification.» *Public Reason*: vol. 1, no. 2, June 2009.

Boudon, Raymond. «A Propos des sentiments de justice: Nouvelles remarques sur la théorie de Rawls.» *L'Année Sociologique*: vol. 45, no. 2, 1995.

Bourdieu, Pierre. «Le Capital social.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: vol. 31, Janvier 1980.

Brown, John Seely and Paul Duguid. «Organizational Learning and Communities-of-Practice: Toward a Unified View of Working, Learning, and Innovation.» *Organization Science*: vol. 2, no. 1 (Special Issue): *Organizational Learning: Papers in Honor of (and by) James G. March*, 1991.

Buchanan, Allen E. «Exploitation, Alienation, and Injustice.» *Canadian Journal of Philosophy*: vol. 9, no. 1, March 1979.

Chanial. Philippe. «La Démocratie sans territoire ? Habermas, Rawls et l'universalisme démocratique.» *Quaderni*: nos. 13-14, Printemps 1991.

Clark, Carol. «How to Keep Markets Safe in the Era of High-Speed Trading.» *Chicago Fed Letter*: no. 303, October 2012.

Cohen, Gerald Allan. «Review of Allen Wood's Karl Marx.» *Mind*: vol. 92, no. 367, July 1983.

DiQuattro, Arthur. «Rawls Versus Hayek.» *Political Theory*: vol. 14, no. 2, May 1986.

Dupuy, Jean-Pierre. «La Théorie de la justice: Une machine anti-sacrificielle.» *Critique*: vol. 45, nos. 505-506, Juin-Juillet 1989.

Dworkin, Ronald. «What Is Equality?, Part 1: Equality of Welfare.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 10, no. 3, Summer 1981.

_____. «What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 10, no. 4, Autumn 1981.

Flynn, John J. and Piero Ruffinengo, «Distributive Justice: Some Institutional Implication of Rawls's A Theory of Justice.» *Utah Law Review*: vol. 123, Spring 1975.

Fraser, Nancy. «Justice sociale, redistribution et reconnaissance.» *Revue du MAUSS*: vol. 1, no. 23, 2004.

_____. «Recognition without Ethics?.» *Theory, Culture and Society*: vol. 18 nos. 2-3, June 2001.

Fukuda-Parr, Sakiko. «Millennium Development Goals: Why they Matter.» *Global Governance*: vol. 10, no. 4, October–December 2004.

Gamel, Claude. «Compte rendu de l'ouvrage 'Macrojustice, the Political Economy of Fairness' de Serge-Christophe Kolm.» *Revue de philosophie économique*: no. 12, 2005.

_____. «Hayek et Rawls sur la justice sociale: Les Différences sont-elles plus verbales que substantielles?.» *Cahiers d'économie politique*: no. 54, 2008.

Granovetter, Mark S. «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness.» *American Journal of Sociology*: vol. 91, no. 3, November 1985.

_____. «The Strength of Weak Ties.» *American Journal of Sociology*: vol. 78, no. 6, May 1973.

Grossman, Sanford J. and Oliver D. Hart. «The Costs and Benefits of Ownership: A Theory of Vertical and Lateral Integration.» *Journal of Political Economy*: vol. 94, no. 4, August 1986.

Guibet-Lafaye, Caroline. «Le Critère d'absence d'envie dans les théories contemporaines de la justice.» *Philosophiques*: vol. 33, no. 2, Automne 2006.

Hayek, Friedrich A. von. «The Use of Knowledge in Society.» *American Economic Review*: vol. 35, no. 4, September 1945.

Holmström, Bengt. «Moral Hazard and Observability.» *Bell Journal of Economics*: vol. 10, no. 1, Spring 1979.

Jeanpierre, Laurent. «Une sociologie foucaldienne du néolibéralisme est-elle possible?.» *Sociologie et sociétés*: vol. 38, no. 2, 2006.

«John Rawls: For the Record.» Interview with Samuel R. Aybar, Joshua D. Harlan, and Won J. Lee. *Harvard Review of Philosophy*: vol. 1, Spring 1991.

Kolm, Serge-Christophe. «The Economics of Social Sentiments: The Case of Envy.» *Japanese Economic Review*: vol. 46, no. 1, March 1995.

_____. «Macrojustice: Distribution, transferts et impôts optimaux.» *Revue d'économie politique*: vol. 117, no. 1, 2007.

_____. «Reply to J. E. Roemer's Review of Kolm, S.: Macrojustice: The Political Economy of Fairness.» *Journal of Economics*: vol. 88, no. 1, June 2006.

Langis, Georges. «Allocation universelle et justice sociale.» *Les Cahiers de Droit*: vol. 37, no. 4, 1996.

Maric, Michel. «Égalité et équité: L'Enjeu de la liberté Amartya Sen face à John Rawls et à l'économie normative.» *Revue française d'économie*: vol. 11, no. 3, 1996.

Maslow, Abraham H. «A Theory of Human Motivation.» *Psychological Review*: vol. 50, no. 4, July 1943.

Osterloh, Margit and Bruno S. Frey. «Motivation, Knowledge Transfer, and Organizational Forms.» *Organization Science*: vol. 11, no. 5, September - October 2000.

Penrose, Edith Tilton. «Biological Analogies in the Theory of the Firm.» *American Economic Review*: vol. 42, no. 5, December 1952.

Quiniou, Yvon. «Imposture du capitalisme moral.» *Le Monde diplomatique*: no 676, Juillet 2010.

Rawls, John. «A Kantian Concept of Equality.» *Cambridge Review*: vol. 96, February 1975.

Richardson, George Barclay. «The Organisation of Industry.» *Economic Journal*: vol. 82, no. 327, September 1972.

Roemer, John E. «Equality of Talent.» *Economics and Philosophy*: vol. 1, no. 2, October 1985.

_____. «On Several Approaches to Equality of Opportunity.» *Economics and Philosophy*: vol. 28, no. 2, July 2012.

_____. «A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner.» *Philosophy and Public Affairs*: vol. 22, no. 2, 1993.

Sen, Amartya. «What Do We Want from a Theory of Justice?.» *Journal of Philosophy*: vol. 103, no. 5, May 2006.

Söderbaum, Peter. «Democracy and Sustainable Development: Implications for Science and Economics.» *Real-World Economics Review*: no. 60, June 2012

Van Parijs, Philippe. «Liberté formelle et liberté réelle: La Critique de Rawls par les Libertariens.» *Revue Philosophique de Louvain*: vol. 86, no. 69, 1988.

Varian, Hal R. «Equity, Envy and Efficiency.» *Journal of Economic Theory*: vol. 9, no. 1, 1974.

Thesis

Roy-Thouin, Mikael. «Rawls et l'utilitarisme: Une Analyse de l'utilisation de la théorie du choix rationnel dans les théories de John Rawls et de John Harsanyi.» (Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université du Québec à Montréal, Décembre 2008).

Conferences

«European Management Research: Trends and Challenges.» (1st Annual Conference European Academy of Management, University of Navarra, IESE Business School, Barcelona, 19-21 April 2001).

«In Defence of Politics.» (62nd Political Studies Association Annual International Conference, University of Ulster, Belfast, 3-5 April 2012).

«Inégalités et pauvreté dans les pays riches,» (Colloque, Université Blaise Pascal, IUFM Auvergne, Chamalières, 20 Janvier 2012)

Documents

Condorcet, Marquis de. «Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique Présentation à l'Assemblée législative: 20 et 21 avril 1792.» (Assemblée Nationale), disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ed.asp>.

«Les Congrès ouvriers: Congrès de Marseille - 1879.» Disponible sur le site électronique:<http://anti.mythes.voila.net/syndicalisme/1879_congres_ouvrier_marseille.pdf>.

France, Assemblée Nationale. «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.» Disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>.

_____. «Histoire de l'Assemblée Nationale: Le Temps de l'invention (1789-1799).» Disponible sur le site électronique: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/histoire-1789.asp>.

Frydman, Carola and Raven Saks. «Historical Trends in Executive Compensation, 1936-2003.» (Working Paper; 15, Harvard University, November 2005).

Gharbi, Jean-Sébastien. «Le Démembrement de la propriété de soi: La Justification de la redistribution des revenus dans la Macrojustice de Kolm.» (Document de travail; no. 2008-35, Groupement de recherche en économie quantitative d'Aix-Marseille, Octobre 2008).

Gobbi, Michela. «A Viable Alternative: the Scandinavian Model of «Social Democracy».» (POLIS Working Paper; 32, Department of Public Policy and Public Choice (POLIS), 2003).

Harribey, Jean-Marie. «En quête d'une théorie de la justice sociale.» (Cours, Université de Bordeaux, 2 Novembre 2005).

International Monetary Fund. «World Economic Outlook Database.» (April 2013), on the Web: <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2013/01/weodata/index.asp>.

Leseur, Alexia. «Les Théories de la justice distributive.» (Cahier no. 2005-009, école polythechniqué, Centre national de la recherche scientifique, Avril 2005).

La Ligue de l'enseignement. «L'école peut-elle réaliser l'idéal républicain?: Retrouvez les avis des experts et des acteurs qui font le débat.» (Dossier, September 2009), disponible sur le site électronique: <www.laligue.org/wp-content/uploads/2012/06/Ideal-repu1.pdf>.

Lister, Andrew. «The 'Mirage' of Social Justice: Hayek Against (and For) Rawls.» (CSSJ Working Paper; SJ017, University of Oxford, Centre for the Study of Social Justice, Department of Politics and International Relations, June 2011).

Locke, Robert. «Marxism of the Right.» (American Conservative, 14/3/2005).

Maguain, Denis. «Les Théories de la justice distributive post-rawlsiennes: Une Revue de la littérature.» (Mimeo, Université de Cergy-Pontoise, Septembre 2000).

Mulot, Eric. «Libéralisme et néolibéralisme: Continuité ou rupture?.» (Cahiers de la MSE; 41, Université Paris I, Maison des Sciences économiques, Paris, Mai 2002).

Sornette, Didier and Susanne von der Becke. «Crashes and High Frequency Trading: An Evaluation of Risks Posed by High-Speed Algorithmic Trading.» (Research Paper; 11-63, Swiss Finance Institute, August 2011).

Van Parijs, Philippe. «Qu'est-ce qu'une société juste ?: La Pensée philosophique contemporaine.» (Conférence donnée au cours de la session 2006 des Semaines Sociales de France).

Voltaire. «L'auteur arrivant dans sa terre, près du lac de Genève.» (1755), disponible sur le site électronique: <http://www.whitman.edu/VSA/poems/Geneve.epitre.html>.

Word Bank. «Ease of Doing Business.» (2012), on the Web: <http://www.doingbusiness.org/rankings>.

World Health Organisation (WHO). «Indoor Air Pollution and Health.» (Fact Sheet; no. 292, 2005), on the Web: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs292/en/>.

فهـرس عـام

- ل -

- م -